Claude Horrut

(2006)

Ibn Khaldûn,
Un islam des « Lumières »

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
Courriel: mabergeron@videotron.ca
Page web

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://classiques.uqac.ca/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: http://bibliotheque.uqac.ca/

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole, professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec.
Courriels : marcelle_bergeron@uqac.ca; mabergeron@videotron.ca

Claude HORRUT

Ibn Khaldûn, un islam des « Lumières ».

Paris : Les Éditions Complexe, 2006, 227 pp. Collection. *Théorie politique*.

[Autorisation formelle accordée par le directeur de la collection "Théorie politique", Michel Berges, le 5 mars 2011 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : michel.berges@free.fr

Polices de caractères utilisée : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

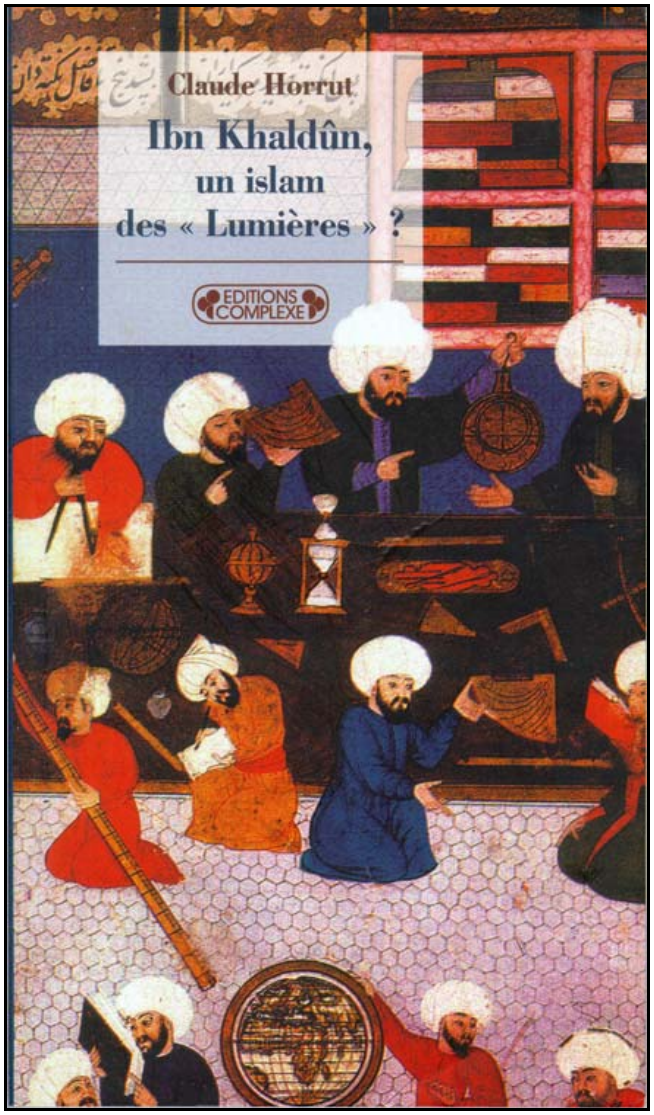
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 25 mars 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Claude HORRUT

(2006)

Ibn Khaldûn, un islam des « Lumières ».



Paris : Les Éditions Complexe, 2006, 227 pp. Collection. *Théorie politique*.

[p. 5]

Sommaire

Quatrième de couverture

Remerciements

Préface du professeur Jean-Louis Martres :
Ibn Khaldûn, l'Euroméditerranéen

INTRODUCTION

LA MUQADDIMA

- *Le statut de la Muqaddima*
- *Comment écrire l'histoire ?*
- *La modernisation du* tarikh
- *Pour une histoire universelle*

L'HISTOIRE DU MAGHREB

- *Le préalable méthodologique*
- *La connaissance des faits de l'*umrân
- *La construction d'un cadre global d'appréhension de l'histoire*
- *L'histoire du Maghreb vue de l'intérieur*

CHEZ LES FRÈRES ENNEMIS (1332-1406)

- *La légende du condottiere*
- *Le* missi dominici *des Mérinides*
- *Le temps du repli*
- Persona non grata *en Ifrîqîyya*
- *Aux pieds des pyramides, la tête dans les étoiles*
- *Un enseignant recherché*
- *Le grand cadi redresseur de torts*
- *Le ressuscité des Maures et de Tamerlan*

REDÉCOUVERTE ET RELECTURES D'IBN KHALDÛN

Les lectures ethnocentriques

Les lectures matérialistes

Les lectures sociologiques

Les lectures philosophiques

L'ORDRE IMMUABLE DU POLITIQUE

Le califat (al'khilafa)

Les monarchies et les dynasties (al mulk wa-l-duwal)

Relations de pouvoir et classes sociales

Le maghzen *mérinide*

LES SCIENCES, STADE SUPRÊME DE LA CIVILISATION

La religion islamique

Les écoles théologiques

Les sciences rationnelles

Ibn Khaldûn pédagogue

CONCLUSION : UN INTELLECTUEL DE TOUS LES TEMPS ?

NOTES : [notes de fin converties en notes de bas de page, MB]

CHRONOLOGIE

BIBLIOGRAPHIE

INDEX

Quatrième de couverture

Retour au sommaire

Un historien du XIV^e^ siècle peut-il nous apprendre quelque chose aujourd'hui ?

Oui. Dans le cas d'Ibn Khaldûn. Depuis plus d'un siècle, la pensée occidentale n'a-t-elle pas récupéré dans ses propres catégories cet intellectuel du monde arabe, trop connu pour être bien connu.

Ce ne sont pas quelques extraits, mais l'ensemble de l'œuvre de cet homme d'esprit « de tous les temps » que le présent ouvrage nous invite à relire. Il décrit de façon synthétique et accessible à un large public les étapes de la pensée et de la vie de l'auteur de la *Muqaddima* et des *Ibar*, livres d'histoire et sur l'histoire largement traduits.

Issu de la brillante culture de l'Empire arabo-berbéro-andalous d'Occident, Ibn Khaldun a été confronté, dans sa description des sociétés nomades et urbaines du Sud, à l'opposition entre raison analytique et prophétie islamique. Il condense en lui la philosophie aristotélicienne transmise par les centres culturels d'alors, de Bagdad à Séville en passant par Fès, Alexandrie, Grenade et Cordoue. Mais il est en même temps un grand cadi respectueux du Coran et d'un islam de tendance sunnite malékite, voire soufi.

Balloté entre les Cités impériales mérinides, les tribus et les princes (dont Tamerlan, rencontré à Damas), cet ambassadeur de cour nous livre une description fascinante des formes et des pratiques de pouvoir dans le monde arabo-musulman de l'époque, en relation avec les civilisations environnantes.

Les malheurs de sa vie personnelle, mais aussi un regard détaché sur les hommes et les sociétés, empreint d'une recherche de l'harmonie et de la mesure, rendent très attachant cet écrivain qui interroge autant le monde arabe sur ses racines pré-islamiques et sur ses fondements musulmans, que le monde euro-méditerranéen qui le précède sur cette autre rive de la « Mer intérieure » à l'origine de notre culture.

Maître de conférences en sciences politique, **Claude Horrut** est chercheur au Centre d'analyse politique comparée et coordinateur de la chaire Unesco à l'Université Montesquieu de Bordeaux. Parmi de nombreux travaux, il a publié *Les Décolonisations est-africaines* (Éditions Pédone) et *La République du Kenya* (Berger-Levrault).

[p. 4]

Remerciements

Retour au sommaire

Cette étude a été réalisée grâce à l'appui du Conseil régional d'Aquitaine, du Conseil scientifique, ainsi que du CAPCGRI (Centre d'analyse politique comparée, de géostratégie et de relations internationales) de l'université de Bordeaux. Inscrite aussi dans le cadre d'un programme Unesco en faveur de la Culture et de la Paix, elle est dédiée à Sa Majesté Mohammed VI, roi du Maroc, en témoignage des liens historiques de la Faculté de Droit de Bordeaux avec sa famille, et de son action en faveur du développement des sciences comme de la conservation du patrimoine euroméditerranéen, auquel appartient Ibn Khaldûn.

Nous remercions nos collègues bordelais auxquels nous ont lié de nombreux combats pour une science politique libre et non dogmatique, notamment les professeurs Jean-Louis Seurin, Jean-Louis Martres et Michel Bergès, qui ont encouragé amicalement notre recherche.

À Paris, nous avons pu compter sur le soutien de Mohammed Bennouna, ambassadeur du Maroc aux Nations unies. Grâce à lui, l'Institut du monde arabe nous a ouvert ses collections. Là, nous avons été aidé par Nasser El Ansari et par François Zabbal qui nous ont prodigué leurs conseils lorsque nous les avons sollicités.

À Rabat, Abdelaziz Jazouli, éminent juriste et encyclopédiste, nous a rendu accessibles avec finesse et compétence les savoirs religieux de l'islam.

Abdelkébir Khatibi, directeur de l'Institut de la recherche scientifique, nous a d'autant plus éclairé, qu'en tant que poète et savant, il est un digne héritier de l'école arabo-andalouse maghrébine.

Maître Abdessadek Rabiah, ministre, secrétaire général du Gouvernement, par ses encouragements de tous les instants et par des échanges savants « polyphoniques », a beaucoup compté dans l'aboutissement de notre recherche.

Nous sommes aussi infiniment reconnaissants à l'immense érudit qu'est l'historien des relations entre communautés juive et musulmane au Maroc, Mohammed Kenbib, professeur d'histoire et de science politique à l'Université Mohammed V, ainsi qu'à son épouse, Assia Alimi, qui ont porté tous deux un

intérêt critique à notre manuscrit, corrigé certaines erreurs et tout tenté pour valoriser notre travail achevé sur « l'autre rive », dans le pays du soleil couchant.

La chaleureuse hospitalité du Maroc, vécue avec délice, nous a rapproché inéluctablement d'Ibn Khaldûn, dont le Kitab al Ibar a fixé à jamais les enseignements.

[p. 7]

PRÉFACE

IBN KHALDÛN, L'EUROMÉDITERRANÉEN

Retour au sommaire

« Oh ! Dieu, qu'Il vous plaise de détruire les Juifs, les Infidèles et tous ceux qui les soutiennent » : *ainsi se terminait le prêche récent d'un imam wahhabite après avoir condamné le terrorisme pendant son sermon !*

Le monde s'enflamme, qui pousse certains musulmans vers un extrémisme sectaire menant à des attentats suicides et à des actes quotidiens de violence, voire à la possession d'un arsenal nucléaire utilisable à mauvais escient.

À l'assaut du 11 septembre 2001, répondent les guerres menées par une coalition occidentale contre les Talibans, les Afghans et la dictature irakienne. Sont-ce les prémisses de ce « choc des civilisations » annoncé par Huntington, et le début d'un troisième conflit mondial ? La médiatisation extrême des agressions islamistes et la profondeur de la blessure américaine confortent tous ceux qui, en Europe ou ailleurs, commencent à redouter la présence de musulmans sur leur sol. En France, l'étrange guérilla du foulard a désarçonné les valeurs laïques et décontenancé les esprits partagés entre le désir d'intégration et l'acceptation d'un pluralisme des opinions tout aussi souhaitable.

Faut-il expliquer cette tension brutale en faisant appel à une logique historique du long terme qui obligerait à des crues centennales submergeant tour à tour l'un ou l'autre côté de la Méditerranée ? Lorsque les rois catholiques desserrent l'étreinte des Maures en reconquérant Grenade, l'islam vaincu se replie et reprend son souffle, avant que, de nouveau, les armées ottomanes viennent battre les murailles de Vienne. Puis, à leur tour, les puissances européennes se partageront l'Empire de la Sublime Porte et, [p. 8] *une à une, soumettront et coloniseront les terres arabes. Le temps est-il venu pour que l'Occident, repu et suffisant, passe sous le contrôle d'une déferlante intégriste ?*

Car les masses musulmanes, lasses de l'humiliation et recouvrant peu à peu force démographique et économique, sont peut-être sur le point de céder à des mouvements convulsifs afin à la fois de refuser une culture occidentale permissive et de tenter de la rejeter, vengeant ainsi les hontes du passé. L'étendard de ceux qui se présentent comme les soldats du djihad va-t-il étendre son ombre sur une civilisation contestée et la forcer à se défendre ou à abdiquer devant la foi du

Prophète ? Devons-nous accepter cette image d'un musulman violent, maintenant substituée à celle, passive ou résignée, de l'Arabe fataliste rapportée jadis par les colonisateurs ?

*D'autres, plus pessimistes encore, redoutent que l'aspiration théocratique actuelle date les mentalités musulmanes de l'époque médiévale, anachronisme insurmontable et incompréhensible pour les sociétés industrielles modernes. L'idée d'un temps décalé entre islam et christianisme a connu de beaux jours au XIX^e^ siècle. Elle se trouve périodiquement réactivée, sans pour autant convaincre. D'ailleurs si cette thèse était vraie, la faute en reviendrait à l'abolition du califat qui a ouvert la porte à des aventuriers désireux de confondre l'*umma *avec l'empire dont ils porteraient les insignes symboliques.*

L'interprétation macropolitique peut encore trouver une source d'inspiration en se référant à l'analyse idéologique des thèses fondamentalistes. On pourrait prétendre là que l'islam, au-delà de ses balbutiements démocratiques, a subi la contagion d'un manichéisme radical qui s'est manifesté à plusieurs reprises en Occident sous la forme soit du marxisme, soit du nazisme, soit du nationalisme. La contiguïté et le mélange des deux cultures, accentués par la rapidité des communications, rendraient compte de la métamorphose du shi'isme. Traditionnellement éloigné du pouvoir, désormais celui-ci en revendique mentalement la pleine possession. Cette thèse aurait [p. 9] *besoin sans doute d'être approfondie, mais elle a le mérite de souligner à quel point la culture islamique reste marquée par le contact avec la pensée européenne. Elle expliquerait aussi pourquoi les Américains cherchent à détruire les seuls émetteurs pervers d'une foi dénaturée.*

Cependant, la séduction de ces grandes synthèses ne les excuse pas de leur imprécision. Bien plus, elles font œuvre de mort car elles encouragent l'agressivité en réponse à la crainte qu'elles provoquent. À trop écouter ces voix qui semblent en mesure de prédire l'avenir, on finira par leur obéir et préférer la guerre aux rencontres pacifiques. Ce serait un terrible engrenage dont aucun des protagonistes ne sortirait vainqueur, même si d'un point de vue cynique nous espérions trouver dans la guerre le moyen d'éponger les surplus démographiques de ces pays prolifiques, submergés par leur jeunesse. Ce serait aussi la voie de la facilité à laquelle de bonnes âmes éprises de simplisme et de solutions jusqu'au boutistes se rallieraient sans difficulté dans des pays inquiets de cette menace obscure et imprévisible que représente le terrorisme.

Il existe d'autres chemins, heureusement, mais le temps presse de les emprunter avant que les faucons ne prennent leur triste envol. La démarche la plus sensée passe par une diplomatie culturelle qui mettrait au premier plan la connaissance de l'Autre avant de s'interroger sur la meilleure façon de le tuer. Or ces lumières heureuses viennent en partie de l'islam lui-même, qui, depuis longtemps, envoie de nombreux signaux de tolérance et de paix. Nous les laissons clignoter sans les voir.

Claude Horrut, en nous présentant Ibn Khaldûn, historien « euroméditerranéen » du XIV^e^ siècle, a choisi ce chemin de l'intelligence et du cœur qui suspend tout jugement au progrès de la connaissance mutuelle, à la fois par sympathie envers les populations du Maghreb et grâce à sa proximité d'avec les ressorts culturels des peuples aimables et raffinés qui le composent. Sa réflexion sur Ibn Khaldûn vient de loin et elle arrive surtout à propos pour faire entendre des messages que nous ne savons plus écouter. Son travail encourage à penser différemment l'islam et [p. 10] *à privilégier ces tendances subtiles que des gouvernants ignares ou des théologiens sectaires cherchent depuis des siècles à étouffer. Le paradoxe tient à ce qu'Ibn Khaldûn est revenu à la vie par la critique scientifique occidentale qui l'a redécouvert après quatre siècles d'oubli* (*en France, Yves Lacoste et Jean-Paul Charnay ont été des « inventeurs » en la matière*). *Juste retour des choses puisque nous participons d'une même culture. Les Arabes, en effet, nous ont transmis une partie du legs aristotélicien au cours de ce dialogue qui a constamment uni les deux rives de la Méditerranée, malgré le fracas des armes.*

Avant de ressusciter, Ibn Khaldûn est mort plusieurs fois, son message a été occulté au même titre que celui d'Averroès et pour le même motif : la peur de la raison critique. Son œuvre ne peut être comprise sans faire référence au Discours critique *du grand cadi de Cordoue, admirable* fatwah *où se révèlent l'habileté dialectique du juriste et l'ouverture d'esprit d'un savant qui enseignait la nécessité de l'accumulation des connaissances, trésor de l'humanité infiniment plus précieux que la survie des empires. Averroès prit bien garde de préciser, lui, autorité religieuse incontestable, que cela n'allait pas à l'encontre de la religion, mais au contraire accomplissait les volontés de Dieu qui a fait de l'homme le serviteur de la rationalité du monde et de sa Raison suprême.*

De même, en toute fidélité à la falasiyya, *sans perdre de vue la sunna du Prophète, Ibn Khaldûn va faire porter son effort d'abord sur la méthode afin d'atteindre le fait brut, puis sur l'esquisse d'une histoire qu'il souhaite universelle et comparative. Le changement le fascine et la chute des dynasties finit par lui paraître comme un écran dissimulant l'essentiel : le progrès du savoir.*

Claude Horrut a tout à fait raison de nous le montrer à la fois dans sa dimension de philosophe et dans celle de politologue à la recherche de valeurs permanentes, inquiet des régressions perturbant les avancées de l'humanité. Pour ce faire, il a très justement classé et écarté les interprétations antérieures, même pionnières, pour puiser directement dans le texte khaldûnien. « Quand il décrit les phénomènes du pouvoir, versatiles, violents, inquiétants, [p. 11] Ibn Khaldûn reste un historien de la distance au-delà de sa soumission obligée à la logique des docteurs de la loi comme à celle des sultans, des dynasties ou des vizirs de son temps. Disciple là d'Aristote... » (*p. 174*). *Claude Horrut fait briller toutes les facettes de cette œuvre considérable qui embrasse religion, histoire, sociologie, pédagogie. Pour cette raison, celle-ci appartient au patrimoine commun de notre culture, voisine de celle de l'islam.*

Mais Ibn Khaldûn peut-il encore jouer un rôle ? Bien sûr, il reflète tous les problèmes de son temps, la fin de l'Empire arabe, la gloire aussi prompte que la déchéance des royaumes, et, comme en Europe, il participe au grand débat entre foi et raison - dont il donne une solution très proche de celle de Saint Augustin : la foi précède la raison, ce qui est finalement une exigence de la raison !

Un danger ne nous guetterait-il pas, celui de vouloir à tout prix faire de cet auteur, enfermé dans la théologie malékite, un de ces habitants éminents des « Andalousies » que nous sommes en train de mythifier : jardins de l'art et de la concorde, où devisaient paisiblement juifs, chrétiens et musulmans afin d'instruire le sultan ? Avons-nous vraiment intérêt à recomposer le passé, à le parer de couleurs que nous voudrions voir porter au présent ? Tentation poétique, voire naïve, qui n'échappe pas à la loi des mirages en s'éloignant au fur et à mesure de l'approche sans être sûr que ce chatoyant paradis ait quelque chance d'influencer les conduites de nos contemporains. Ce divertissement intellectuel plaît à une élite, mais peut-il convaincre des fanatiques ? Le remède est-il à la hauteur du mal ?

La leçon d'Ibn Khaldûn est plus longue et tout le mérite revient à Claude Horrut de l'avoir parfaitement souligné. D'abord il nous rappelle que les pôles de valeur d'une culture leur sont spécifiques et que les mots pour les désigner ne se coulent pas aisément dans notre vocabulaire. La compréhension de l'Autre musulman, de sa société, passe par l'acceptation de ses propres mots, sans chercher à leur donner une traduction : tel est le cas de « l''asabiyya », dont il faut décrire tous les sens avant de comprendre son rôle de charpente de la société islamique, ce concept pouvant expliquer le fonctionnement du monde [p. 12] *arabe d'aujourd'hui, ses solidarités tribales, son sens de l'honneur, sa violence réactive aussi. En dressant un portrait compréhensif de ses structures sociales, Ibn Khaldûn ouvre une voie « sociologique » non périmée. Mais est-ce là tout son mérite ?*

Ce savant aventureux peut-il dépasser le XIV^e^ siècle qui semble le retenir dans la poussière de cette époque obscure ? En fait le vrai débat se révèle ici. Il n'y a pas de « modernité », quoi qu'en pensent les doctrinaires qui croient avoir inventé un nouvel univers au moment où naissait la philosophie des Lumières. Nous avons retourné le monde théologique, inversé ses valeurs, sans comprendre que nos propres idées ne sont que le reflet déformé d'une culture engloutie et occultée. Car le combat entre foi et raison est toujours de saison ; faute d'une distance sceptique vis-à-vis de nos valeurs contemporaines, faute de cette ironie jubilatoire qui sème le doute parmi les tenants des certitudes, la crédulité anesthésiante l'emportera sur l'intelligence. Or Ibn Khaldûn appartient à cette famille d'intellectuels qui veut aller plus loin, dépasser les bornes, décider si le monde est clos par une prophétie ou si l'incessante métamorphose va se poursuivre. Guetteur, scrutateur du haut des remparts de la foi islamique, il examine l'horizon. Il y découvre la flamme et la cendre du pouvoir. À cette occasion, il nous délivre un message de sagesse et de raison : essayer de comprendre l'emportera toujours sur la vanité des conquêtes.

C'est en suivant Claude Horrut dans sa quête que nous pourrons sentir à nouveau les parfums des jardins de l'Alhambra, écouter le récit du conteur se mêler au murmure des fontaines, célébrer l'Arabie heureuse, dépasser les stratagèmes et la violence des méchants, renverser les murailles de sottises que les ignorants, qui sont « de tous les temps », eux aussi, s'acharnent à construire.

Jean-Louis Martres
Professeur de science politique
à l'Université Montesquieu de Bordeaux

[p. 13]

INTRODUCTION

« *Cherchez le savoir*
quand même cela serait en Chine »
Hadîth

Retour au sommaire

L'œuvre d'Abd-ar-Rahmân Ibn Mohammad Ibn Khaldûn al-Hadrami (1332-1406) est constituée d'une somme divisée en trois livres [1], à laquelle l'historien musulman a donné pour titre *Kitab al Ibar*, ou *Livre des exemples.* L'ampleur du champ d'analyse a conduit ses premiers traducteurs à parler d'histoire universelle. Depuis, la plupart des analystes s'accommodent de ce titre.

Histoire universelle, donc, que les circonstances ont conduit son auteur à appréhender principalement par des recherches sur le Maghreb. Dans la première moitié de sa vie, il est au service des princes qui gouvernent en Tunisie, au Maroc, en Algérie et en Andalousie. Il en profite pour mettre au point ce qui va devenir le livre III du *Kitab.* Cet ouvrage d'historiographie couvre une période allant du VIII^{e} au XIV^{e} siècle : sans le travail exceptionnel réalisé par Ibn Khaldûn, des pans entiers du passé maghrébin nous seraient inconnus. Dans ces deux mille pages du livre III traduit par le baron de Slane au XIX^{e} siècle, on découvre ce qu'Ibn Khaldûn retenait des faits sociopolitiques et religieux. Il nous entraîne dans une approche de l'histoire du Maghreb centrée sur la vie des princes, leur généalogie, leur compétition pour le pouvoir, leurs querelles et leurs alliances. Le récit s'inscrit dans le genre du *tarikh* (historiographie arabe), que son auteur cherche à réformer afin de mieux prendre en compte le milieu physique et humain, [p. 14] les richesses, les affrontements tant idéologiques que religieux, la religion étant considérée comme un instrument que les princes utilisent pour conquérir le pouvoir et s'y maintenir.

---

[1] Le titre en entier est *Kitab al Ibar wa diwan al mubtada wa l Khabar idi ayyam l Arab wa l-Adjm wa l Berber, wa men asarahim lmin dhawi as sultan al akbar,* ou *Livre des exemples. Origine et histoire des nations du monde arabe et des peuples étrangers. De l'histoire des Berbères et des grandes dynasties qui leur sont contemporaines (in Les Prolégomènes d'Ibn Khaldûn,* traduits en français et commentés par M. de Slane, Paris, Paul Geuthner, 1934, t. 1, p. 11). Face à un titre aussi long, les traducteurs l'ont abrégé dans une version assez littérale chez Abdesselam Cheddadi : *Le Livre des exemples,* Paris, La Pléiade, Gallimard, 2002, t. 1, 1559 p (t. 2 annoncé) ; ou *Discours sur l'Histoire universelle, Al Muqaddima, Thesaurus* chez Vincent Monteil, Paris, Sindbad, 1997, 1132 p.

À cette histoire régionale s'ajoute celle générale de l'origine des civilisations, de leur développement, ainsi que de leur disparition, qui fait l'objet du livre II. Celle-ci part de récits sur le Déluge et Noë, repris des livres saints judéo-chrétiens. Elle tient compte de la césure fondamentale que représente la Prophétie islamique du VII^{e} siècle.

C'est ainsi que, traditionnellement, les historiens orientaux et maghrébins structurent l'histoire. Il y a donc pour Ibn Khaldûn les civilisations préislamiques et les civilisations du temps de l'islam. Le livre II du *Kitab*, pour cette raison, relève autant d'une histoire religieuse que profane. Il reconnaît ne pas l'avoir suffisamment maîtrisée par manque de documentation et de contacts avec le monde savant oriental [1]. L'aveu de sa déception, on le trouve dans ce propos, écrit à la fin de sa vie : « *Je n'ai pas trouvé ce que je cherchais.* » Bien qu'inachevé, le livre II n'est pas dépourvu d'intérêt, car il fixe le cadre dans lequel Ibn Khaldûn entendait appréhender l'histoire universelle. La problématique du changement et du sens de l'histoire est présente tant dans sa lecture de l'histoire préislamique que dans celle du temps de l'islam. Dans cette plage du développement des civilisations, au lieu de conserver l'histoire figée par la Prophétie, Ibn Khaldûn la projette dans les turbulences de la vie, lorsque les empires et les dynasties naissent, progressent, mais aussi périssent. Quand on le compare aux autres historiens arabo-musulmans de son époque, il peut apparaître comme un novateur qui produit une histoire « *au sens moderne du terme* » [2].

L'histoire, il la perçoit dans un *continuum,* avec comme point de départ la création du monde (nous sommes tous des fils d'Adam) et comme fin le Jugement dernier [3]. Ainsi conçu, son projet ne pouvait être voisin de celui des grands historiens arabes qui ont inventé l'histoire universelle, tels Tabarî ou Mas'udi. Chez ces derniers, la Prophétie, au VII^{e} [p. 15] siècle, représente de façon téléologique l'histoire dans son aboutissement. Avant elle, tout concourait à sa réalisation. La Révélation ayant surgi, tout désormais n'existe que par rapport à elle. Elle devient le référent qui guide, mais, en même temps, interdit tout monde alternatif. L'histoire se trouve alors figée aussi bien en tant que science, que comme vécu des hommes. Tout ne se conçoit que dans un continuel rapport à l'âge d'or de la Prophétie et à sa Loi révélée, le Coran [4]. À l'inverse, chez Ibn

---

1 Pour écrire cette « histoire-monde », qui était son projet, Ibn Khaldûn comptait beaucoup sur l'Orient où il séjourne dans la seconde partie de sa vie (1382-1406). Mais, fixé au Caire, pour des raisons à la fois matérielles et professionnelles, il ne peut guère voyager ni jouir d'un statut qui lui aurait permis d'aller plus avant dans sa recherche.

2 *Cf.* Yves Lacoste, *Ibn Khaldûn. Naissance de l'Histoire, passé du tiers-monde*, Paris, La Découverte, Syros, 1998, 267 p.

3 Le propos d'Ibn Khaldûn est placé en exergue du Tome I de *Peuples et nations du monde,* par Abdesselam Cheddadi. La phrase exacte est : « *plus d'un trait distingue les hommes les uns des autres ; il n'en est pas moins vrai qu'ils sont tous des fils d'Adam* », *in* Ibn Khaldûn, *Peuples et nations du monde,* Extraits des *Ibar,* traduit de l'arabe et présenté par Abdesselam Cheddadi, Paris, Sindbad, 1re éd. 1986, Actes Sud, 1995, t. 1, 266 p. ; t. 2, 403 p.

4 Sur le statut de l'histoire en culture arabo-musulmane, cf. Abdallah Laroui, *Islam et Histoire,* chaire de l'IMA, Paris, Albin Michel, 1999, 165 p.

Khaldûn, l'histoire est certes religieuse, mais elle est aussi profane. Cette dernière bouge, tandis que la première reste fixe.

Ainsi délivré de toute contrainte méthodologique et de tout interdit religieux, Ibn Khaldûn peut porter son regard sur les hommes en société. Dans l'âge de la maturité, retiré dans un endroit propice à la méditation (Ibn Salama dans le Sud algérien), il rédige le livre I qui le consacre grand doctrinaire des idées politiques. Il y expose sa théorie politique en culture islamique, observe les structures socioéconomiques du temps et se livre - il est aussi enseignant à une épistémologie des sciences en ce que celles-ci ont d'universel et de spécifiquement arabe ou maghrébin [1].

Le livre I, ou *Muqaddima,* présenté par son auteur à la fois comme une introduction (d'où le titre de *Prolégomènes* chez de Slane), et comme une synthèse des savoirs, revêt une dimension analytique, méthodologique et épistémologique prédominante. Les mille pages de l'ouvrage constituent un véritable traité de science politique de facture aristotélicienne. L'érudit nous dit avoir construit son traité sur un plan original où sont successivement examinés l'essor des civilisations dans la société nomade (*al umrân al badawî*), l'invention des premières forces politiques (*wazi, mulk, sultàn*), puis le passage à la société sédentaire et urbaine (l'*umrân al hadarî*). Celle-ci marque un apogée avec la fondation de dynasties, prestigieuses dans un premier temps mais condamnées ensuite à disparaître pour laisser place à d'autres, tout ceci sur fond général d'anémie du corps social sédentaire, tandis que de nouvelles forces vives, solidarisées par une forte *'asabiyya* (esprit de clan), affirment leur droit à renverser le pouvoir en place et à commander à leur tour [2].

[p. 16] Ces trois livres des *Ibar* ont fasciné la recherche occidentale et arabo-maghrébine à partir des éditions réalisées depuis le XIX^{e} siècle. Jusqu'alors, on connaissait cette œuvre en Orient et au Maghreb, mais elle n'était accessible qu'à travers des copies des manuscrits originaux déposés par l'auteur en son temps à Tunis, à Fès et au Caire. Aujourd'hui, en dehors des éditions en arabe, on peut lire le *Kitab al Ibar* dans de nombreuses traductions. Pour le livre I, ou *Muqaddima*, celle de Vincent Monteil, en français, est la plus utilisée comme, en anglais, celle

---

1 Sur le lieu où Ibn Khaldûn écrivit, entre 1374 et 1378, la version définitive du *Kitab al Ibar*, cf. Jacques Berque, « Ibn Khaldûn et les Bédouins », *in Maghreb, Histoire et Sociétés*, Paris, SNED Duculot, 1974, p. 48-64.

2 Chez Ibn Khaldûn, ces forces vives viennent de l'*umrân al badawî* (la société nomade) où se sont conservées les valeurs nobles, positives, et en particulier l''*asabiyya*, qui donne au combattant envie d'en découdre avec courage. Tandis que dans la société sédentaire et urbaine, la bassesse de comportement a fait place à la noblesse. Plus personne n'entend se battre pour la dynastie en place, qui sombre progressivement, faute de combattants pour la défendre. Dans la société nomade, qui part à la conquête du pouvoir, se manifestent comme premières formes politiques, le *wazi* (pouvoir personnalisé), le *mulk* (pouvoir royal institutionnalisé), le *jâh* (pouvoir de classe) et le *sultân* (pouvoir administratif et gouvernemental).

de Franz Rosenthal [1]. Le livre II est partiellement traduit en français par Abdesselam Cheddadi, sous le titre *Peuples et nations du monde* [2]. Quant au livre III, qui couvre sept siècles d'histoire maghrébine, le baron de Slane est le seul à l'avoir intégralement traduit en français. À l'édition originale introuvable, se sont ajoutées de nombreuses rééditions, dont la dernière, publiée en 1999 [3]. Nous avons pu consulter, à la bibliothèque de l'Institut du monde arabe, à Paris, des ouvrages faits pour partie de commentaires et pour partie de morceaux choisis. Dans les traductions françaises, signalons celle d'Abdesselam Cheddadi qui a pour titre *Le Livre des exemples* [4].

L'œuvre d'Ibn Khaldûn a donc été investie par de nombreux commentateurs, à commencer par les traducteurs, lesquels, dans des introductions souvent fort longues et savantes, fournissent au lecteur leurs propres analyses. Les commentateurs sont surtout occidentaux, dans un temps qui va de la découverte de l'œuvre, au début du XIX^{e} siècle, jusqu'au début du XX^{e}. En Allemagne, en Espagne, aux États-Unis, en France, en Grande-Bretagne, en Italie, Ibn Khaldûn intéresse les politologues, les économistes et les sociologues. Les chercheurs maghrébins et orientaux se sont quant à eux penchés sur son œuvre dès le début du XX^{e} siècle et ont fait émerger de nouvelles problématiques, notamment sur sa

---

1 Ibn Khaldûn, *Discours sur l'Histoire universelle, Al-Muqaddima,* traduit, présenté et annoté par Vincent Monteil, Paris, Sindbad, 3 vol., 1re édition, 1967 (2^{e} édition de 1997 utilisée en référence *Muq.* dans notre développement). La traduction en anglais de Franz Rosenthal a pour titre, *Al-Muqaddima, an Introduction to History,* Princeton, Princeton University Press, 3 vol., 1958, réédition en 1967.

2 Ibn Khaldûn, *Peuples et nations du monde, op. cit.* (notre référence *Peuples,* dans les développements qui suivent).

3 Ibn Khaldûn, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale,* traduit de l'arabe par le baron de Slane, Paris, Paul Geuthner, 1999 ; t. 1, Des Arabes mostadjem aux princes aghlabides, 452 p. ; t. 2, Les Dynasties ziride, hammadite, almohade, hafside et autres chefs indépendants, 605 p. ; t. 3, La Dynastie hafside, les Beni Ahd el Ouad, 507 p. ; t. 4, Les Beni Merîn, Table géographique, Index général, 628 p.
On doit à de Slane la traduction de la *Muqaddima* qui a longtemps fait autorité sous le titre *Les Prolégomènes* d'Ibn Khaldûn. La réédition de 1934 est en trois volumes, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldûn,* traduits en français et commentés par de Slane, préface de Gaston Bouthoul, Paris, Paul Geuthner, 1934, t. 1, 486 p., t. 2, 493 p., t. 3, 573 p.

4 Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples,* I, Autobiographie, *Muqaddima,* texte traduit, présenté et annoté par Abdesselam Cheddadi, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2002, 1559 p.
Sous forme de morceaux choisis, précédés de longs commentaires, on peut retenir, en français, trois ouvrages :
- Ibn Khaldûn, *Les Textes sociologiques de la Muqaddima, 1375-1379,* classés, traduits et annotés par Georges-Henri Bousquet, Paris, Marcel Rivière, 1965, 186 p.
- Georges Labica et Jamel Eddine Bencheikh, *Le Rationalisme d'Ibn Khaldûn,* Alger, Hachette, 1965, 207 p.
- Georges Surdon et Léon Bercher, *Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenus dans les Prolégomènes d'Ibn Khaldûn,* choisis et traduits, texte arabe et traduction française en correspondance, Alger, Imprimerie officielle, 195 1.
On peut consulter, en anglais :
- Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History, Selection of the Prolegomena of Ibn Khaldûn of Tunis (1332-1406),* traduit et arrangé, Princeton, N. J., The Darwin Press, 1987, 191 p.

place dans l'histoire culturelle et scientifique du monde arabo-musulman. L'ouvrage d'Ahmed Abdesselem, *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*[1], nous offre une excellente analyse de ces différents apports. Plus près de nous foisonnent les ouvrages faits à partir de communications dans des rencontres universitaires qui apportent une [p. 17] variété de points de vue. En France, Yves Lacoste, reprenant en partie une thèse soutenue à Alger en 1962, a contribué à classer Ibn Khaldûn dans la catégorie des grands penseurs du monde arabo-musulman [2]. L'intérêt pour cet auteur redécouvert s'est traduit aussi par la soutenance de nombreuses thèses universitaires. Des colloques nationaux ou internationaux ont été organisés par les gouvernements, divers articles publiés dans les revues scientifiques. On en trouve chez Walter J. Fischel la récapitulation la plus complète jusqu'aux années soixante-dix. À partir de cette date, les recherches sont assez bien répertoriées dans les bibliographies des ouvrages parus ultérieurement [3].

Les trois livres du *Kitab al Ibar* sont accompagnés d'œuvres complémentaires qu'Ibn Khaldûn écrivit dans différents contextes. Le plus important est le *Tarif*, ou *Autobiographie.* Quelques passages sont effectivement de caractère personnel. Mais, pour l'essentiel, on y découvre ce que l'on peut appeler des « morceaux choisis » de la pensée khaldûnienne [4]. Ibn Khaldûn a écrit d'autres textes qui ne nous sont pas parvenus, que mentionne un ouvrage d'Ibn al-Khatîb, son contemporain, vizir du royaume nasride de Grenade :

- un commentaire sur al Burda, poème à la gloire du Prophète, composé par El Buçayri ;
- des abrégés de la plupart des ouvrages composés par Ibn Rushd (Averroès) ;
- un traité de logique ;
- un abrégé des ouvrages du grand penseur ash'arite Fakr ad-dîn ar-Râzi ;
- un traité d'arithmétique ;

---

1 Ahmed Abdesselem, *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, préface d'André Miquel, Paris, Collège de France, Essais et Conférences, PUF, 1983, 197 p.

2 Yves Lacoste, *Ibn Khaldûn. Naissance de l'Histoire, passé du tiers-monde, op. cit.*

3 Walter J. Fischel, *Ibn Khaldûn in Egypt, His Public Functions and his Historical Research. A Study in Islamic Historiography*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1967, 233 p.

4 Cette autobiographie est traduite par de Slane au XIX[e] siècle et a servi de référence à de nombreux travaux. Mais la traduction a été réalisée à partir d'une version arabe qui n'est pas des meilleures. Aujourd'hui, nous disposons de la version arabe mise au point en 1951 par Mohammed Ibn Tâwit al Tanji. Elle est considérée comme la plus fidèle à l'original et c'est à partir d'elle que Abdesselam Cheddadi a traduit en français le *Tarif :* Ibn Khaldûn, *Le Voyage d'Occident et d'Orient, autobiographie,* présenté et traduit de l'arabe par Abdesselam Cheddadi, Paris, Sindbad, 1[re] édition, 1980 ; 2[e] édition, Actes Sud, 1995, 318 p. (Notre référence *Tarif* dans les développements qui suivent).

- des commentaires sur les principes fondateurs de la jurisprudence [1].

Dans le domaine de la théologie, on attribue à Ibn Khaldûn le *Shifa al Saïl*, que son traducteur René Pérez a fait paraître sous le titre *La Voie et la Loi* [2]. Il s'agit d'une controverse religieuse sur le cheminement que doit suivre le *murid* (novice) pour atteindre l'état de béatitude : peut-il se diriger lui-même, ou a-t-il besoin d'un guide spirituel (ou *shaykh*) ? Cette question, dans les années 1370, agitait [p. 18] les cercles religieux d'al-Andalus, à tel point que les autorités en islam à Fès furent saisies pour trancher cette interrogation.

Nous n'exploiterons pas cet ouvrage : René Pérez, qui est dominicain et a longtemps séjourné au Maroc, a fait précéder sa traduction d'une centaine de pages fort savantes à ce sujet. Nous retiendrons seulement que le *Shifa al Saïl* nous rappelle qu'Ibn Khaldûn était aussi un prédicateur-théologien très avisé. Dans la famille de l'islam, il appartient au sunnisme malékite, dominant au Maroc. Mais sa proximité de l'école ash'arite est certaine [3].

Que peut-on dire du fond de la pensée d'Ibn Khaldûn ? Au terme de la lecture de son œuvre, et pas seulement au regard de la seule *Muqaddima*, il apparaît comme un esprit au savoir encyclopédique, qui s'inscrit dans la tradition des lettrés du califat de Cordoue. Ceci ne nous surprend pas car ses études se sont déroulées à Tunis et à Fès, de 1340 à 1355. Il termine sa scolarité à vingt-trois ans. Dans ces deux cités du Maghreb, se sont réfugiées la plupart des familles refoulées d'une Andalousie réduite à une peau de chagrin autour du royaume nasride de Grenade. Les plus doués des Andalous, qui brillent par leur savoir, appartiennent au corps des hauts fonctionnaires et des savants des royaumes hafside ou mérinide. Ibn Khaldûn affiche son origine lorsque, sur le commentaire d'une sourate, il argumente à partir de la linguistique, de la grammaire et de ses connaissances dans les diverses sciences traditionnelles ou philosophiques. Dès son arrivée à Fès, en 1353, le sultan Abû Inan le nomme à son conseil scientifique (*Tarif*, 75). Sa vie durant, il sera avant tout un savant pénétré de la culture d'*al-Andalus*.

Aussi n'est-il pas étonnant que l'œuvre scientifique élaborée par un homme engagé dans son siècle nous interpelle aujourd'hui plus que jamais. L'œuvre qui, du point de vue disciplinaire, fait apparaître son auteur d'abord et avant tout comme un producteur de *tarikh*, avec ceci de particulier, qu'au XIV^{e} siècle, celui-

---

1 *In* de Slane, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldûn, op. cit.*, p. XCIV.

2 *Ibn Khaldûn, La Voie et la Loi*, ou *le Maître et le Juriste*, (*Shifa al Sâ'il li tandhib al masa'il*), traduit de l'arabe, présenté et annoté par René Pérez, Paris, Sindbad, 1991, 308 p.

3 L'ash'arisme est une école de théologie qui cherche à concilier foi (*kalam*) et raison (*falsafiyya*). Al-Ash'arî (874-935), son fondateur, prône un juste milieu en tout (*iqtisâd*). Parmi ses disciples, Al Râzi, dans une démarche très personnelle, puise dans les différents courants théologiques. C'est un esprit profondément religieux, mais qui tient à rester libre de son jugement. Ibn Khaldûn est assez proche de cette attitude dans son rapport tant aux savoirs religieux que profanes.

ci veut, avec quelques contemporains, sortir l'historiographie arabo-andalouse et maghrébine de son immobilisme, de ses erreurs, quand ce n'est pas de sa médiocrité enlevant toute [p. 19] valeur scientifique ou théologique aux analyses proposées. Il souhaite ainsi « moderniser » l'approche du fait historique, tant religieux - car en ce domaine, tout n'est pas à couvrir du label de la Révélation ou des paroles du Prophète - que profane - l'histoire de 1'*umrân* (société des hommes).

Mais c'est à Ibn Salama qu'Ibn Khaldûn prend son envol. Le moment où il se met à rédiger est celui de sa maturité intellectuelle. Il a quarante-trois ans, vit en famille sous la protection d'un prince respecté, tant des Mérinides que des Abdelwadides. Il réside alors en pays Amazigh, près de Tiaret, dans le Sud algérien. Il précise à ce propos :

> *« C'est là que je commençai la rédaction de mon ouvrage et que j'en achevai l'Introduction [Al Muqaddima] ; je conçus celle-ci selon un plan original qui me fut inspiré dans la solitude de cette retraite : mon esprit fut pris dans un torrent de mots et d'idées que je laissai décanter et mûrir pour en recueillir la substantifique moelle (Tarif, 142). »*

La *Muqaddima* dépasse le genre introductif C'est pourquoi le titre de *Prolégomènes* retenu par de Slane reste discutable, même si, pendant longtemps, il a contribué à identifier l'apport khaldûnien à la théorie politique. Dans les analyses que les trois livres nous proposent, Ibn Khaldûn est à la fois politologue, économiste, sociologue, anthropologue, juriste-théologien, mais aussi philosophe de l'histoire et de la culture. Celle-ci est le point fort de son œuvre. Véritable synthèse des savoirs andalous en sciences sociales, sa pensée se nourrit de nombreux enseignements reçus de ses maîtres qu'il a enrichis de sa réflexion et de ses observations personnelles. Nous sommes en présence de 1'œuvre d'un doctrinaire auquel des penseurs contemporains comme Toynbee, par exemple, prêtent un génie de l'histoire. Sans tomber dans un anachronisme académique selon lequel Ibn Khaldûn annoncerait à la fois Marx et Hegel, Comte, Durkheim ou d'autres, il est intéressant d'approfondir la vision du monde khaldûnienne dans sa pertinence actuelle [1]. Tout en relevant les limites que constitue la laïcisation inachevée de sa pensée, en raison de sa foi islamique [p. 20] du XIV^{e} siècle, nous devons apprécier comment ce penseur « culturaliste », pour qui l'appréhension du divin constitue un degré élevé de civilisation, rend compatible religion et raison. Est-il possible de le ranger encore parmi les penseurs « matérialistes », comme le proposent certains membres des milieux fondamentalistes qui veulent le discréditer ?

---

[1] *Cf.* L'argumentation de Robert W. Cox, *in* James N. Rosenau et Ernst Otto Czempiel (édit.), *Government without Government : Order and Change in World Politics,* New York, Cambridge University Press, 1992, p. 132-159 : « Toward a post hegemonic conceptualisation of world order : reflexions on the relevancy of Ibn Khaldûn ».

Du point de vue sociologique, les prescriptions religieuses forment un ensemble de règles, de comportements, que les membres de la communauté reconnaissent. Le Coran, dans cette perspective, est le code de conduite de la cité islamique, sur le plan religieux et non religieux. Jamel Eddine Bencheikh, dans l'*Encyclopaedia universalis*, note que la religion se situe bien pour Ibn Khaldûn à la dimension de son histoire universelle. Il la considère dans les différents moments du cycle civilisationnel et précise qu'à chaque phase de l'évolution sociale correspond un type de comportement religieux [1].

Mais avec la Révélation mohammadienne apparaît un élément nouveau : la certitude du vrai, puisque la prescription est la parole de Dieu, transmise à son Prophète, qui lui-même l'a communiquée à sa communauté (*umma* islamique). Encore faut-il que les hommes comprennent le vrai sens de la prescription coranique et des paroles du Prophète (*hadîths*). Ibn Khaldûn demande une application réfléchie de la prescription religieuse : qu'est-ce que Dieu a bien voulu nous dire dans cette sourate ; qu'est-ce que le Prophète a voulu signifier par tel *hadîth* ? Nous a-t-on bien transmis ses prescriptions à travers le temps qui a séparé la Révélation (au VII^{e} siècle) et leur transcription en arabe ?

Être soumis reste un impératif musulman, mais encore faut-il que ce soit au Vrai. C'est la préoccupation fondamentale d'Ibn Khaldûn d'aller en tout domaine vers le vrai. Seuls les savants en sont capables. Rien n'est plus dangereux que les « faux savants », car ils deviennent très vite des « faux prophètes », comme le montre aujourd'hui l'islamisme fondamentaliste. La science du religieux ou celle du profane représente explicitement pour Ibn Khaldûn, nous le [p. 21] verrons, la marque suprême de la civilisation. L'heure des faux prophètes annonce selon lui la décadence.

L'historien musulman déploie un savoir religieux qui lui vient du sunnisme malékite et de l'ash'arisme. Cela le conduit à faire place à la démonstration rationnelle, attitude qui a passablement troublé les traditionalistes bornés qui dominaient alors en Occident arabe, tant à Fès qu'à Tunis. Mais dans un cadre théologique très orthodoxe (où il glisse parfois « *sa petite idée personnelle* », comme le note justement Nassif Nassar), Ibn Khaldûn demande explicitement une application par tous de la vraie Loi dans l'islam, seule voie du salut individuel et du salut collectif [2]. Les peuples qui n'ont pas entendu le message de la Prophétie, ou qui, après l'avoir entendu, l'ignorent, sont condamnés à sortir de la civilisation et à revenir à leur état de sauvagerie initial. C'est la fin pour eux ! Les exemples, dans l'histoire, sont nombreux.

Ibn Khaldûn inscrit ainsi l'histoire de l'humanité, non dans un temps dont la Prophétie au VII^{e} siècle serait le point d'orgue (la fin de l'histoire), mais dans une marche vers le progrès ou la régression. De ce point de vue, il propose une vision dialectique du changement : à un moment de son histoire, la civilisation décline,

---

1 *Encyclopaedia universalis*, article *Ibn Khaldûn*, Jamel Eddine Bencheikh, p. 700-701.

2 Nassif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, PUF, p. 20.

tandis que se manifestent de nouvelles dynamiques civilisationnelles, appelées elles aussi à connaître un jour la décadence. Les forces du changement (*tabaddul*) écrivent des pages nouvelles de l'histoire à l'instar de l'Empire arabe qui succéda aux Perses et domina le monde pendant sept siècles avant de s'affaiblir avec le temps. Il en fut de même des Turco-mongols, qui purent venir à bout de ce qui restait du califat et de la puissance arabe elle-même (ce fut en 1258 la chute de Bagdad). En réaliste, Ibn Khaldûn dresse ce constat :

> *« Le règne des Arabes passa à son tour, avec leur épopée [ayyam] et les premières générations [aslaf] qui avaient forgé leur puissance et fondé leur empire. Le pouvoir passa aux mains d'étrangers non arabes [ajam] comme les Turcs en Orient, les Berbères [Barbar] en Occident, et, avec eux, des nations entières disparurent, des institutions et des usages changèrent. On oublia leur gloire et leur histoire s'effaça (Muq., 43). »*

[p. 22] Il s'agit là d'un mouvement inexorable qui concerne tous les peuples, toutes les civilisations. Histoire en mouvement, donc, où se mélangent la Volonté divine et la dynamique sociale : nous nous trouvons à l'orée d'une discipline historienne au sens moderne du terme. D'autant que, pour la période préislamique, la connaissance des faits est apportée par les livres saints des trois religions monothéistes et les savoirs euroméditerranéens.

Pour la période ouverte par la Prophétie, une autre page de l'histoire s'écrit, marquée par l'essor de nouvelles civilisations, mais aussi par leur disparition. Ici, Ibn Khaldûn emprunte au *tarikh* arabo-musulman l'essentiel de ses informations, notamment pour l'histoire religieuse. Mais cet emprunt s'arrête aux faits. Car d'un point de vue méthodologique, sa démarche est bien singulière. De la Création au Jugement dernier à venir s'écrit l'histoire des hommes. Il pense en avoir trouvé le cadre de compréhension à partir de sa problématique « *des quatre âges des Arabes* » exposée dans le livre II des *Ibar* (*Peuples*, 137-461). Ces quatre périodes (type concret d'analyse) sont en quelque sorte la matrice sur laquelle les peuples façonnent leur destin, dans une course où les points de départ dépendent de la volonté de Dieu, mais où le déroulement connaît des péripéties qu'introduisent le milieu humain et la nature des choses (*Muq.*, 42). Ibn Khaldûn arrête ainsi sa méthode d'approche du fait civilisationnel. Quels que soient le peuplement, la dynastie, l'État, la principauté, l'Empire ou la communauté tribale qu'il analyse, le cadre d'appréhension reste le même : la naissance, l'adolescence, la maturité et la mort. Ce qui pourrait laisser penser que son analyse relève d'une vision anthropomorphique. Ces quatre âges projettent, finalement, ceux de la vie des hommes.

Ibn Khaldûn dégage cette matrice de son esprit à la fois rationnel et religieux. Si le cycle à quatre temps a la force d'un théorème appliqué à la science sociale et historique, peut-être est-ce parce que la vie de l'homme, des hommes, passe par ces quatre phases. Il est dans le dessein de Dieu que les choses soient ainsi. Là se situe toute l'ambivalence. Comme le note très justement Nassif Nassar, Ibn Khaldûn avance sur beaucoup de points une conception philoso-[p. 23] phique

« *qui rompt avec la tradition, mais qui reste sur beaucoup d'autres, esclave de cette tradition* » [1].

Le théologien se marie avec le savant en sciences rationnelles pour nous faire découvrir des questions nouvelles et toujours actuelles. En effet, avec la théorie des quatre âges, surgit chez Ibn Khaldûn le référent de l'identité humaine et sociale - problème encore très actuel. À quel stade de la civilisation en sommes-nous ? À la veille de son effondrement ou à son apogée ? Ibn Khaldûn fait naître la civilisation arabe aux temps les plus reculés chez ces Arabes du premier âge, qu'il appelle « *al Arab al ariba* » (expression que Abdesselam Cheddadi traduit par « Arabes arabisants »). Comme à son habitude, Ibn Khaldûn les définit à partir de leur environnement physique, de leurs signes distinctifs, notamment les vêtements, leurs comportements et leur mode de vie. Mais le plus remarquable est que « chez eux, la langue arabe était originelle » (*Peuples*, 150). Il ne faut pas oublier que c'est en arabe que Dieu a communiqué avec le Prophète. Il fait remonter la première communauté parlant arabe à des temps très anciens :

> *« Sache que la première famille des peuples arabes après le Déluge et l'époque de Noë - sur lui la prière - est formée par les premiers Arabes, les Thamud, les Amacélites, les Tasm, les Umaym, les Jurham, les Hadramawt, et ceux qui sont apparentés à ces derniers (Peuples, 140). »*

Le deuxième âge des Arabes nous met en présence des « *Al Arab al musta'riba* » (*Peuples*, 150). Comme il se doit dans la vision khaldûnienne du changement, les peuples concernés ont pris le pouvoir sur les précédents (*Peuples*, 152). Au départ, ils ne sont pas Arabes (il les dit ainsi « Arabes arabisés »), « *pour la raison que voici : les caractères distinctifs, les emblèmes de l'arabité, leur sont venus de leurs prédécesseurs ; il y a donc eu un changement d'état, dans ce sens qu'ils sont passés d'un état que leur groupe ne connaissait pas avant eux. Ce nouvel état, c'est le fait de parler arabe* » (*Peuples*, 150).

La fin de ce deuxième âge des Arabes arabisés correspond à la période abrahamique. Abraham est le Patriarche qui ouvre le grand changement en se convertissant au monothéisme [2].

---

[1] *Ibid.*, p. 48.

[2] Abraham, reconnu comme ancêtre commun par les trois religions du Livre, reçut la Révélation de Dieu en Mésopotamie, où il faisait paître ses troupeaux. Alors qu'il désespérait d'avoir un fils de sa femme Sarah, tout juste centenaire, il s'était rapproché de la servante Agar et en eut, divine surprise, un de chacune, Isaac et Ismaël, car Dieu avait prévu que les choses soient ainsi.
Pour éprouver Abraham dans sa foi, il demanda le sacrifice d'Isaac, fils de Sarah, ou d'Ismaël, c'est selon. Et c'est au moment où Abraham porte son couteau sur le cou de son fils docile que Dieu retient sa main et lui dit : un bélier, ça me suffit.
En commémoration de cet événement mythique qui remonte à deux mille ans, dans le monde islamique, chaque famille est tenue, le jour de l'Aïd, de sacrifier un mouton ; et plus il est gros, mieux c'est, avec ceci qu'il doit être en bonne santé. C'est pourquoi il est recommande de

[p. 24] Le troisième âge est celui d'Ismaël et de sa descendance. Selon la prédiction divine, Abraham eut par Ismaël une nombreuse descendance qui fut le fer de lance de l'épopée arabe. Comme le souligne Abdesselam Cheddadi, le troisième âge occupe une large place dans le livre II des *Ibar* (*Peuples*, 283). Il commence avec Ismaël, pour se terminer avec la chute de Bagdad et la fin du califat en 1258 [1]. Il couvre donc l'histoire des Quraysh et leur contrôle de la *Kaaba*, la naissance de l'Envoyé de Dieu ; les difficultés qu'il eut à se faire reconnaître à La Mecque ; les premiers califats ; puis les Omeyyades, auxquels succédèrent les Abassides, dont le sort « *fut de disparaître, selon la coutume de Dieu* » (*Peuples*, 421).

L'historien passe alors au quatrième âge, celui des peuples arabes qui ont perdu leur arabité en plongeant dans la décadence et l'état servile. Ce sont les « *al Arab al Musta' Jama* ». Les Arabes de cette génération (post-califale) ont eu tendance à se désarabiser. La pureté de la langue parlée est ici le critère de la plus ou moins grande désarabisation (*Peuples*, 424).

À ceux qui lui reprochent de ne retenir dans son mode d'appréhension de l'histoire prétendue universelle que le peuple arabe, Ibn Khaldûn répond :

> *« Si nous avons accordé aux Arabes plus de soin qu'aux autres Nations, c'est à cause du grand nombre de leurs générations et de l'étendue de leur pouvoir (Peuples, 142) ».*

Dans l'ensemble, il est assez satisfait de ce que cette grille de lecture de l'histoire lui permet de décrypter. Ceci n'est pas surprenant si l'on tient compte de l'époque où l'auteur écrit (le XIV^{e} siècle) et de son cadre culturel d'appartenance. Jamais le *tarikh* arabo-musulman n'avait en fait atteint une présentation formelle et substantielle aussi éclairante.

En un temps où la société arabo-musulmane, tant au Maghreb où il vit jusqu'à cinquante ans, qu'en Égypte où il enseigne ensuite dans les institutions religieuses (*kanakah*), notamment à la mosquée *al Azhar* au Caire, est fortement sous l'emprise du religieux (ainsi qu'à Jérusalem comme elle l'est encore actuellement), Ibn Khaldûn n'a pas cherché à introduire une pensée « matérialiste » en islam, [p. 25] mais une pensée réaliste et critique : ce qui est fort différent [2]. Son réalisme le conduit à considérer que les hommes sont placés par Dieu dans une alternative entre salut et damnation, selon leur rapport au bien et mal. La voie du bien passe par une totale soumission à la Prophétie. Ce chemin, il est possible aux hommes

---

l'acheter quelque temps avant, de bien le nourrir, de s'assurer de son état. Dans une similitude avec le geste abrahamique, c'est au père de famille qu'incombe le rituel du sacrifice.

[1] Sur l'instance de Sarah, mère d'Isaac, Abraham avait dû se séparer de la servante Agar et de son fils Ismaël ; la cohabitation posant problème, apparemment à l'ensemble des parties concernées. Agar, avec son fils, se retrouvèrent dans le désert, au bord de l'épuisement. Alors un ange apparut, indiquant à la mère une source. Adopté par une tribu arabe avoisinante, Ismaël contribua, selon la Tradition, à la construction des sites religieux de La Mecque.

[2] Cf. Nassif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldûn, op. cit.*

de le parcourir seuls. Mais cette capacité n'est le privilège que de quelques-uns. Aussi est-il plus sage de prendre un guide, en particulier un savant en science religieuse (*naqli*) qui permet de mieux se conformer aux prescriptions du Livre, pas toujours faciles à comprendre pour le commun [1].

Dans la cosmogonie khaldûnienne, tout est dans l'Unité et se trouve ramené à Dieu. L'historien musulman affirme :

> *« Du monde minéral au monde des hommes, au monde divin, tout est dans un acte créateur unique (Muq., 685). »*

Il écrit encore :

> *« Au-dessus de l'univers de l'Homme se trouve le monde spirituel. On en déduit l'existence de l'influence qu'il exerce sur nous, en nous inspirant la perception et la volonté. Les essences de ce monde spirituel sont perception pure et intellect absolu : c'est le monde des Anges (Muq., 685). »*

La relation entre le monde des hommes et le monde divin est assurée par les prophètes, qui seuls peuvent par observation directe (*Shabada*) voir sans risque d'erreur ou de fausse interprétation les choses cachées. La vérité est ici de caractère essentiel (*Muq.*, 685).

Quand Ibn Khaldûn aborde la sphère du divin, Dieu apparaît dans sa toute Puissance et son Essence unifiante :

> *« Or la Puissance divine est celle qui embrasse tout, sans restriction. C'est elle qui s'est répandue en toutes choses, générales ou particulières, qui les renferme et les comprend dans tous leurs aspects d'apparition comme d'occultation, de forme comme de matière. En somme, tout est un [al kullu wâhid], c'est-à-dire que tout revient à l'Unité de l'Essence divine, laquelle est, en fait, une et simple (Muq., 782). »*

La Prophétie est alors le passage obligé pour qui veut son salut. Mais elle ne saurait libérer les hommes de tout effort pour comprendre ce que Dieu demande à ses créa-[p. 26] tures. Il faut avoir sans cesse son esprit éveillé pour établir, dans l'ensemble des comportements, tant religieux que profanes, ce que Dieu ne censurera pas, au jour du Jugement dernier.

---

[1] De la même façon, les communautés humaines ne peuvent sortir de leur état primitif et sauvage, que si s'affirme, en leur sein, l'obéissance à un chef fédérateur (*wazi*), annonciateur du pouvoir royal (*mulk*). À défaut, elles restent dans leur anarchie et sauvagerie. Pour assurer le salut collectif, il faut un chef vertueux, qui soit lui-même respectueux des prescriptions du Coran. La « *umma islâmiyya* » a alors l'espoir que Dieu la récompense, comme il l'a promis à Abraham : croître en nombre et connaître la gloire pour toute sa descendance.

De là la nécessité d'un examen critique lequel ne relève pas d'une « rupture de la soumission », mais de sa meilleure interprétation. Car, si le croyant doit être soumis, encore faut-il que ce soit au vrai, qui seul conduit à Dieu. Ibn Khaldûn pense que seul le raisonnement critique permet d'établir le vrai. Son insistance à le rappeler est justifiée par l'enjeu que représente le salut ou la damnation. Et les savants sont ici principalement interpellés, car leur mission est de conduire au vrai. Ce faisant, il place le raisonnement au cœur du dispositif méthodologique du savoir profane et religieux. C'est à des hommes capables de rationaliser le réel, mais aussi leur vie spirituelle, qu'il fait appel. En cela, sa pensée recoupe, par certains aspects, la philosophie des Lumières en Europe, où l'homme, guidé par la raison, se dirige vers le progrès matériel et spirituel [1]. Mais, ne l'oublions pas, Ibn Khaldûn écrit deux siècles avant le basculement du monde européen dans les temps modernes. Sa pensée reste sous l'emprise du religieux. Il est remarquable que dans un milieu maghrébin ou oriental, où la position des théologiens conservateurs était très forte, tout en restant orthodoxe, il place la raison comme clé de la quête du Vrai [2]. Il est essentiel, écrit-il, que le Vrai écarte le faux et que le savoir s'impose à l'ignorance. Le plus souvent, cette dernière s'accouple avec le mal, tandis que la recherche scientifique et théologique conduit au Vrai, donc au Bien et au salut. Dans une de ces phrases limpides dont il a le secret, il avance « *qu'il faut combattre le démon du mensonge avec la lumière de la raison* » (*Muq.*, 6).

Mais en posant la question du vrai en tous domaines, Ibn Khaldûn est amené à réfléchir sur la méthodologie de la connaissance. Il met au premier rang l'observation. Il note comment vivent les personnes, les communautés humaines de son temps, et en dégage un certain nombre d'idées qui tirent leur pertinence du rapport qu'elles établissent avec la réalité des hommes vivant en société. C'est pourquoi, tel Ibn Battûta, son contemporain, ou Léon l'Africain au [p. 27] XVI^{e} siècle, il aima beaucoup voyager. Ibn Khaldûn a les qualités d'un observateur de terrain et, à ce titre, peut prétendre à l'écriture sur le cadre de *l'umrân*, c'est-à-dire la politique, très présente dans la *Muqaddima.*

Nous sommes en présence d'un chercheur qui compte sur l'aide des autres pour parfaire ses analyses, non sans avoir, au préalable, soumis leurs propositions à une approche critique dont l'instrument de mesure reste la raison. Pour lui, on ne

---

[1] On peut dire alors qu'au message assez pessimiste de la pensée occidentale contemporaine, où l'histoire est chaos, tragédie ou absurdité, le message khaldûnien est optimiste, car Dieu laisse à ses créatures toutes libertés pour trouver le chemin qui leur permettra de le rejoindre. Il leur a donné pour guide la raison. Ensuite, Il lui est apparu bon de donner une Loi, par les Prophètes qui se sont succédé et la plus parfaite par le Prophète Muhammad (Mahomet). Guidés par la raison, appliquée à la Prophétie, les hommes dans 1'*umrân* en marche (la société) feront le bon choix. « *Mais de toute façon, Dieu seul jugera* », dit l'auteur des Ibar.

[2] Mais ne nous trompons pas : Ibn Khaldûn, même s'il construit un trait d'union (*ittisal*) entre la sphère du divin et la sphère de l'humain, ne donne pas aux hommes capacité par la raison à connaître l'Intellect actif, c'est-à-dire le monde de Dieu. C'est pourquoi il rejette la *falâsifa*, la philosophie aristotélicienne qu'il connaît par Averroès (*Muq.*, p. 904-913).

saurait tenir pour vrai un récit que la raison condamne. D'où l'intérêt qu'il porte à l'histoire (*tarikh*) qu'il veut débarrasser d'invraisemblances, d'erreurs et de mensonges, très présents dans les écrits des historiens de son époque et des temps anciens ; et ceci, quelle que soit l'autorité du penseur dans la chaîne des connaissances [1].

Au-delà de l'histoire et de la politique, c'est à l'ensemble des disciplines de la connaissance qu'Ibn Khaldûn s'intéresse. Il est juriste et mathématicien, les deux compétences étant nécessaires pour être juge des conflits au sein de la communauté. Il a pu ainsi, nous le verrons en détail, être investi des fonctions de grand cadi malékite au Caire, à différentes reprises. Maître en science de la tradition (Coran, *hadîth*), il l'est aussi dans les sciences rationnelles, la grammaire et la logique en particulier. Mais il parle avec pertinence sur l'économie, la philosophie et les sciences de l'éducation.

En tous ces domaines, sa vie durant, Ibn Khaldûn parfait ses connaissances et met en valeur, ce faisant, un savoir encyclopédique. La richesse de ses analyses, tant sur le plan du contenu que de la rigueur méthodologique, vient de sa maîtrise d'un très large éventail de disciplines. Il peut parler de droit, de politique, d'économie, de philosophie, faire des ouvertures vers la psychologie, la sociologie, l'anthropologie (au sens moderne du terme, tout anachronisme mis entre parenthèses). Cette capacité à maîtriser de nombreux savoirs et à les mettre en relation, fait en définitive d'Ibn Khaldûn un penseur de la globalité.

Il est évident que rien ne remplace la lecture de l'œuvre. Mais à l'époque où nous vivons, où la vitesse prend le pas sur la lecture approfondie, il est important de dégager une analyse centrée sur l'essentiel.

[p. 28] Il faut en premier lieu mettre en relation les trois livres qui forment l'œuvre. Trop souvent, les analyses suggérées ne reposent que sur un seul d'entre eux, n'offrant alors qu'une vision partielle et partiale de l'auteur. Tel est l'objet de notre premier chapitre qui pose la question de la place de la *Muqaddima*, et, par extension, celle de son articulation avec les autres composantes des *Ibar*.

Il faut ensuite prêter une grande attention à l'histoire du Maghreb, telle que l'a conçue Ibn Khaldûn. Il est évident que son écriture du *tarikh* est vraiment novatrice. Il ne nous semble pas que l'on puisse se poser la question du pourquoi en ce domaine. Aucune recherche n'avait investi avant lui le champ de l'histoire maghrébine, du VIII^{e} au XIV^{e} siècle. Pour rendre cette histoire compréhensible, l'auteur des *Ibar* avance des concepts nouveaux, une méthodologie inédite, ainsi que des centres d'intérêt résolument fixés sur le politique. Nous examinerons ces problèmes dans un second chapitre.

---

[1] En histoire, dit-il, al-Mas'ûdi est un grand savant. Mais ce n'est pas pour autant que l'on ne trouve pas dans son œuvre des erreurs. À chacun de raisonner et de déceler le faux. Et il prend deux exemples, l'armée des Israélites au temps de Moïse (*Muq.*, 12), ou les monstres marins à Alexandrie, au temps d'Alexandre (*Muq.*, 57).

Puis nous ferons état de l'itinéraire politique d'Ibn Khaldûn dans son siècle. Une approche un peu exagérée de son activité en a fait souvent un *condottiere* porté à tuer père et mère pour satisfaire sa passion du pouvoir. La réalité apparaît toute autre. Les *condottieres*, à cette époque, c'étaient plutôt les princes qu'il eut à servir, tels Abû Inan et Abû Salim à Fès, Abû Abd Allah à Bejïa, Abû Hammu à Tlemcen. Notre historien risqua, dans les sphères du pouvoir où il était impliqué, les menaces, la détention ou l'assassinat. Son souhait, vers la quarantaine, fut de quitter la politique et de trouver un endroit où rédiger son œuvre. Cela se fit, entre 1375 et 1379, à Ibn Salama.

Le temps d'apporter les dernières corrections, à partir de l'information qu'il put trouver à Tunis où il se repositionna, il partit alors en pèlerinage en 1382 et, en chemin, s'arrêta au Caire où il se fixa et termina sa vie. Cette période fut riche en expériences, mais le sort s'acharna sur lui. Le quatrième chapitre s'interroge sur ce que représenta la période égyptienne pour la maturation de ses idées. Le *Kitab al Ibar* resta dans ses préoccupations jusqu'à la fin de ses jours, et, pour nous donner un éclairage particulier, il enri-[p. 29] chit sa biographie qui devint un livre à part entière.

On ne peut aujourd'hui aller à la découverte de l'oeuvre sans prendre en considération, au préalable, les très nombreuses études parues depuis sa découverte, au début du XIX^{e} siècle. Notre souci a été de clarifier dans un cinquième chapitre les différentes lectures qui ont été tentées des *Ibar* sur presque deux siècles.

Enfin, l'ordre immuable de la société islamique termine, dans un dernier chapitre, notre approche de la pensée khaldûnienne, pour laquelle tout, dans le long terme, n'est finalement qu'un perpétuel recommencement. Telles des vagues qui se forment dans le lointain océan et viennent se briser sur le rivage, les civilisations naissent et meurent. Leur succession donne à l'histoire universelle la dimension d'un déjà vu que l'historien constate sans plus de commentaire. Manière troublante de nous interpeller !

La pensée des grands doctrinaires de la philosophie et de l'histoire des idées politiques demande à être revisitée régulièrement. Les derniers colloques sur Ibn Khaldûn datent des années soixante-dix et quatre-vingt [1]. Son analyse des sociétés, au-delà de son *épistémè* historique, est-elle susceptible de rebondir aujourd'hui ? La lecture de l'œuvre khaldûnienne permet de mieux comprendre le politique dans le monde arabe, celui des sociétés tribales islamisées de l'aire précoloniale, mais aussi, en raison des redondances de l'histoire et de la spécificité de l'arabité, celui de la modernité.

La guerre civile dans les Balkans, les conflits au Maghreb et au Moyen-Orient, l'émergence mondiale de la violence fondamentaliste et du défi terroriste, la confrontation entre orthodoxie traditionaliste, modernité laïque et humanisme

[1] Pour les colloques en langue française, *cf*. notre bibliographie.

dans l'islam, les répercussions de la guerre de la coalition américano-britannique contre l'Irak en mars 2003, sans parler de la fragilité économique de la plupart des pays arabes, de l'état problématique de leur développement social, éducationnel et culturel, de la façon dont certains régimes bafouent les droits de l'homme et de la femme, tous ces faits, et beaucoup d'autres encore, liés aux retombées de la colonisation, puis de la décolonisation, comme de la mondialisation actuelle, nous rappellent le [p. 30] devoir de défendre une certaine conception de la science historique et de la recherche de la vérité en matière politique, qu'Ibn Khaldûn a incarnée en son temps.

La redécouverte de cet historien islamique doit éviter cependant toute récupération abstraite à l'occidentale, voire « néocoloniale ». Elle ne sera efficace que dans une confrontation scientifique avec les chercheurs du monde oriental qui ont renouvelé l'analyse de l'intérieur. Ce dialogue constitue en tout cas un enjeu intellectuel important au moment où l'Europe retrouve une partie de ses racines en s'ouvrant vers le « Sud », et où l'ancien monde romanisé puis arabisé, d'Alexandrie jusqu'à Tolède, Narbonne, Toulouse ou Poitiers, attend une politique « euroméditerranéenne » de la part du « Nord ».

Souhaitons que cette étude, menée par nous tant dans le monde arabe qu'en France, en suscite d'autres et encourage la connaissance directe du texte khaldûnien par un large public, en particulier dans le contexte de la commémoration du six centième anniversaire de la mort d'Ibn Khaldûn au Caire, en 1406.

[p. 31]

LA MUQADDIMA

Retour au sommaire

Les chercheurs qui fixent leur attention sur la *Muqaddima* (livre I) écartent généralement, sans s'interroger, la partie historiographique et historique (livres II et III), jugée sans intérêt. D'autres, au contraire, ne retiennent que l'historiographie (l'histoire de l'Empire arabe d'Orient et d'Occident). Ils y trouvent une source exceptionnelle *d'akhbar* (récits), tant profanes que religieux, et négligent la *Muqaddima* [1]. Ces approches ont le défaut de ne pas être globalisantes, car dans cette « introduction » est exposée la méthodologie historienne de l'auteur ainsi qu'une réflexion complète sur les sciences, de type épistémologique. Ibn Khaldûn a écrit la *Muqaddima* pour chapeauter son histoire universelle. En conséquence, ce texte doit être confronté aux livres II et III des *Ibar*, puisque, dans son esprit, il est censé les introduire. L'expression arabe « *tout est en un* » peut signifier « les *trois livres ne forment qu'un* ».

Par ailleurs, se distinguant de l'historiographie de son temps (*tarikh*), Ibn Khaldûn fait la distinction entre l'*akhbar* relatif à la religion et celui qui concerne la société des hommes. S'il s'agit de récits ayant trait à la religion musulmane, il établit le vrai dans un rapport avec des chaînes de transmetteurs (*sanad*), suite ininterrompue de personnes qui authentifient : il demande à ce que l'on s'assure de leur intégrité et de leur précision. C'est ce qu'il appelle « la critique externe » [2]. Pour ce qui est du fait social comme des événements matériels, il faut avant tout « *reconnaître leur* [p. 32] *conformité avec la réalité, c'est-à-dire se demander s'ils sont possibles* » (*Muq.*, 59). C'est la « critique interne ». L'auteur considère qu'ici dans l'*akbar al umrân*, cette critique interne suffit pour séparer le faux du vrai ; mais, le cas échéant, on peut avoir recours à la critique externe et éventuellement aux informateurs.

---

1 *Cf.* bibliographie. La dominante des recherches porte incontestablement sur la *Muqaddima.* On peut citer, à titre d'exemples, les travaux de Taha Hussein (1917), Gaston Bouthoul (1930), Yves Lacoste (1962), Muhsin Mahdi (1964), Muhammad Mahmoud Rabi (1967), Nassif Nassar (1967). Sur l'approche d'Ibn Khaldûn par l'historiographie et le Livre III (*Histoire du Maghreb*), on dispose de l'excellente étude de Maya Schatzmiller (1982), qui a le défaut cependant de ne pas prendre suffisamment en compte la *Muqaddima.*

2 *Cf. Muq.*, 59. Sur le *sanad* (chaine des transmetteurs), *cf.* celui que présente Ibn Khaldûn lors de sa leçon inaugurale à la *medersa Çalghamish* et qui l'établit dans les autorités en droit malékite. Dans le récit religieux, c'est dans l'authenticité des propos attribués au Prophète (*hadîths*) que le *sanad* a une grande importance.

Muni de ces précautions méthodologiques, Ibn Khaldûn entre résolument dans son sujet : l'histoire du Maghreb, de la conquête arabe du VIII^e^-IX^e^ au XIV^e^ siècle. Il comptait se limiter à une histoire régionale [1] mais l'idée lui vint qu'il pouvait écrire l'histoire des origines orientales de la civilisation, dans laquelle la place de la Prophétie est centrale, pour passer ensuite à l'histoire des califes omeyyades et abassides jusqu'à la chute de Bagdad, en 1258 et à l'assassinat du calife qui s'en suivit. On comprend qu'il n'ait pu résister à cet élargissement, surtout pendant la période passée au Caire, de 1382 à 1406. La conjonction de ces deux intentions, l'une sur la réécriture de l'histoire de l'Empire arabe d'Orient, l'autre sur son sujet de prédilection, le Maghreb, à l'instar des grands historiens d'Orient (surtout al-Mas'ûdî au X^e^ siècle), l'a poussé à proposer une histoire « universelle » [2]. On peut apprécier sa démarche à quatre niveaux :

- l'autonomie de la *Muqaddima* par rapport au *Kitab al Ibar* ;
- le « comment écrire l'histoire ? » ;
- l'historiographie spécifiquement « régionale » ;
- la production inachevée de cette histoire de l'Orient pour laquelle il a manqué de sources et d'un environnement scientifiques.

Le statut de la Muqaddima

Retour au sommaire

La *Muqaddima* (*Prolégomènes*) fait-elle partie du *Kitab al Ibar* ou bien est-elle sans rapport avec lui ? Qu'elle se suffise à elle-même, les nombreux travaux qui lui ont été consacrés à des titres divers l'attestent [3].

[p. 33] Cet ouvrage de mille pages comprend une introduction suivie de six chapitres, dans l'ensemble équilibrés, où sont examinés dans un ordre dynamique, le milieu géographique en l'état des connaissances du XIV^e^ siècle, le milieu

[1] Ibn Khaldûn ne peut être plus clair : « *Mon intention était de me limiter au Maghreb et à ses communautés, à ses royaumes et à ses dynasties, à l'exclusion de toute autre région. C'est là la raison de mon ignorance de l'état des choses en Orient et pour éviter les renseignements de seconde main* (*Muq.*, 49). » Vincent Monteil note que le long séjour en Égypte a conduit Ibn Khaldûn à investir également l'histoire de l'Orient arabe. C'est une partie de son œuvre qui peut être exploitée.

[2] Il est plus exact de considérer que l'on est en présence avec le *Kitab al Ibar* (livres I, II, III) d'un essai sur l'histoire universelle, puisqu'Ibn Khaldûn ne couvre pas très bien son sujet, comme lui-même en a conscience et tout un chacun peut le constater. On a une réflexion intéressante sur le genre de *tarikh* dans lequel Ibn Khaldûn se produit dans l'ouvrage d'Abdesselam Cheddadi, *Peuples et nations du monde*, t. 1, *op. cit.*, p. 25-26.

[3] Sur vingt travaux principaux consacrés à Ibn Khaldûn, la *Muqaddima* retient 14 recherches, la partie historiographique 6, soit un rapport du simple au double.

humain originel, où apparaissent les premières formes de socialisation, puis le pouvoir politique organisant la cité et permettant l'accès à la prospérité économique et marchande, condition pour que se développent les sciences, stade suprême de la civilisation (une certaine influence platonicienne est ici perceptible, puisqu'on nous présente un prince entouré par les savants).

Le cycle civilisationnel est ainsi bien circonscrit. On peut à loisir s'y enfermer et découvrir au fur et à mesure les lumineuses réflexions d'Ibn Khaldûn qui illustre son propos par des considérations tirées tantôt de sa culture religieuse, tantôt de ses connaissances exceptionnelles des sciences rationnelles. Tout ceci, dans un entrelacement de mots et d'idées qui fait merveille. Mais il n'était pas dans l'intention de l'historien d'enfermer son lecteur à Grenade, ni dans la *Muqaddima.* Est-ce une des raisons pour lesquelles il a intitulé l'ouvrage *Introduction* (*Muqaddima*) ?

Une introduction, sur le plan formel, ouvre sur des développements. Ici ils sont apportés par les livres II et III du *Kitab al Ibar*, ce qui plaide non pour l'autonomie de la *Muqaddima*, mais pour sa relation avec les autres livres dont elle constitue la clé de compréhension. Ou, plus exactement, dont elle représente une grille de lecture synthétique à laquelle chacun peut se référer pour trouver une explication raisonnée concernant des faits rapportés par des historiographes anciens ou contemporains. Il en est de même pour sa propre production scientifique, car Ibn Khaldûn prend la précaution d'avertir ses lecteurs qu'il a pu lui-même commettre des erreurs et qu'il appartient à chacun d'être sans cesse vigilant pour séparer le vrai du faux, le bon grain de l'ivraie (*Muq*., 6).

Ce premier livre d'introduction serait en quelque sorte la preuve par neuf à laquelle le mathématicien recourt pour s'assurer que son raisonnement sur le problème posé est [p. 34] juste. Cette preuve que l'écriture historiographique est exacte pour le religieux comme pour le profane est la préoccupation centrale qu'Ibn Khaldûn fixe à la science historique (*Muq*., 5-8). Cette réflexion formelle plaide pour un *continuum* entre les trois livres plutôt que pour une autonomie du premier par rapport aux deux autres.

Mais c'est surtout sur le fond que les arguments en faveur de l'unité de l'œuvre deviennent convaincants. Il faut faire référence ici aux conditions de rédaction du traité. Notre historien affirme qu'il a commencé ses deux livres sur l'histoire orientale et maghrébine avant le premier, écrit entre 1375 et 1379. L'histoire du Maghreb l'a retenu dès son plus jeune âge, d'autant qu'il découvrit l'historiographie arabo-musulmane à Tunis. Mais c'est à Fès, dès ses vingt-cinq ans, qu'il entama en y revenant sans cesse ce qui allait devenir le livre III du *Kitab al Ibar*. C'est lorsqu'il se retira à Ibn Salama, en 1375, qu'il amena avec lui lors de son déménagement les feuilles déjà rédigées qui demandaient encore maintes corrections.

L'histoire de la partie orientale de l'ouvrage n'est pas encore assez avancée. Ibn Khaldûn, qui a quarante-trois ans, a l'espoir de faire le pèlerinage à La Mecque et de trouver en Orient ce qui lui manque pour réaliser sa synthèse. Autrement dit,

dans son contenu, le *Kitab al Ibar* est le produit d'un travail de recherche constant, commencé très tôt et sans cesse repris. Arrive alors le temps de l'écriture de la *Muqaddima*, véritable « accident » au sens khaldûnien du terme. Dans les solitudes de sa retraite, Ibn Khaldûn a la plume inspirée et il compose en quatre mois l'essentiel de cette « Introduction ». Une telle performance n'est possible que lorsque « *les fruits sont mûrs* ». D'ailleurs, sans l'aide de presque aucun document, privé de tout contact avec le monde savant, mais dégagé de tout souci matériel et affectif, puisque sa famille l'a rejoint et qu'il vit sous la protection d'un prince apparenté aux Mérinides, les idées vont jaillir en lui clairement parce qu'elles ont été réfléchies, débattues et approfondies.

L'historien islamique pense que pour comprendre le fait civilisationnel, il faut le rétablir dans son contexte d'émer-[p. 35] gence. Il prend le temps de dire à son lecteur : voilà ce que nous savons sur l'environnement où s'étendent les peuplements (*al umrân al basharî*) (*Muq*., 67-186). En arrière-fond, les climats déterminent des conditions plus ou moins favorables au développement des civilisations. Évidemment, ce qu'il écrit dans le chapitre 1er de la *Muqaddima* n'a plus d'intérêt immédiat aujourd'hui. Tout apparaît faux dans sa description du milieu, retenu de surcroît chez lui à l'échelle du monde. Mais peu importe. En décrivant le cadre géographique, il pose pour règle ce que Montesquieu et d'autres politologues énonceront par la suite : l'espace naturel nous apporte des éléments de compréhension du comportement politique des hommes. Ainsi, André Siegfried (politologue français né en 1875, mort en 1959) se situe dans la lignée de la pensée d'Ibn Khaldûn lorsqu'il rédige son *Tableau des partis politiques de la France de l'Ouest* ou sa *Géographie politique de l'Ardèche sous la Troisième République* (1949) [1]. Mais Ibn Khaldûn va plus loin : il replace le fait géographique dans la dynamique des peuplements en marche. C'est d'ailleurs de cette « marche » que naît l'histoire.

Tant que les peuples (*al umrân*) n'entament pas ce mouvement en avant, ils se situent « *hors de l'histoire* ». Ils ne connaissent ni Dieu (*Allah*) ni lois (le Coran). Ils vivent dans un état presque « *bestial* », tant l'agressivité est forte et l'inculture prononcée. Chacun est un danger pour son prochain. Cette conception khaldûnienne du « *point de départ* » n'est évidemment pas celle du « bon *sauvage* » à la façon rousseauiste. Elle apparaît plus proche de l'abominable homme hirsute de Thomas Hobbes.

Pour Khaldûn, en fonction de l'aire culturelle étudiée (*al umrân islâmiyya*), le mouvement vers la civilisation naît dans un environnement désertique qui rend indispensables des formes de coopération. Les liens sociaux reposent alors sur la

[1] André Siegfried, professeur à l'École libre de sciences politiques dans l'entre-deux-guerres, puis à Science-po Paris et au Collège de France, est un des politologues marquants du XXe siècle. La publication, en *1913*, du *Tableau politique de la France de l'Ouest* orienta la science politique vers les études électorales, en donnant une grande importance au milieu. On raconte qu'il commença un jour un cours au Collège de France en déclarant : « *L'Angleterre est une île. Je vous ai tout dit !* »

solidarité clanique (*'asabiyya*), sang neuf qui favorise l'apparition du pouvoir politique et qui organise la vie collective : défense, bien sûr, mais aussi productions, échanges commerciaux, vie culturelle et spirituelle. Pour cette marche nécessairement accidentelle, la ville représente [p. 36] à un moment donné le souhaitable collectif, car, du milieu nomade, la transition se fait progressivement vers la vie sédentaire (l'*umrân al hadarî*). Générateur d'un nouveau cadre de vie humain, l'espace citadin devient aussi une prison dans laquelle les imaginaires nomades vont se faire piéger. « *È bella la vita* », se disent les descendants des fondateurs de cités ! Ainsi les vertus premières, qui avaient fait la force des peuplements nomades, vont progressivement disparaître. Au jour décisif, plus personne n'est là pour défendre la ville. Aussi Ibn Khaldûn prend-il le temps de dire à son lecteur : assurez-vous du stade où en est la civilisation que vous analysez. Si elle est « morte », ne dites pas alors de l'Empire arabe qu'il est toujours vivant. Si elle se trouve dans sa phase ascendante, qui la conduit du milieu nomade au milieu sédentaire, elle est portée par un principe positif (*'asabiyya*), les rapports entre les hommes sont vrais, fraternels, et les combattants sont alors soumis à Dieu et à son Prophète. Si elle se trouve dans sa phase de sédentarisation (*al umrân al hadarî*), elle entame tôt ou tard son déclin. Car la ville et ses modes de vie bouleversent les hommes, de plus en plus enclins à obéir à des principes négatifs : paresse, oisiveté, débauche, luxure. Sodome et Gomorrhe ne sont pas loin. Pourquoi ? Parce que l'*'asabiyya* n'alimente plus en énergie les populations qui vivent dans la dépendance des princes. Ceux-ci, progressivement, perdent leur capacité à gouverner. C'est la fin de la civilisation. Mais de nouvelles viendront, issues du désert...

Aussi, dans le *Kitab al Ibar*, ce sont des civilisations qui pour la plupart sont sorties de l'histoire qu'analyse Ibn Khaldûn. Celles-ci ont disparu, et nous n'en avons trace que par les écrits des historiens. À travers ce constat, il est important que la production historiographique (*tarikh*) s'établisse dans des cadres de compréhension cohérents. Se situe-t-on avant Médine ou après Médine pour l'histoire religieuse, sachant qu'après Médine les Arabes ne cessèrent de s'entre-déchirer ? Se situe-t-on au temps du déclin des Almoravides et de la montée des Almohades pour l'histoire du Maghreb ? La religion est alors au centre des enjeux politiques.

[p. 37] La *Muqaddima* attire donc l'attention du lecteur sur la nécessité d'interpréter le fait rapporté en le replaçant dans le contexte du développement humain. Si on parle de l'Empire arabe, on sait qu'il est mort en 1258 avec la prise de Bagdad par les Turco-Mongols. Ces derniers sont des musulmans, mais point des Arabes. La production du *tarikh*, tant oriental qu'occidental, doit dire le fait (*akbar*) tel qu'il peut être perçu et replacé dans son contexte. Voilà ce qu'Ibn Khaldûn appelle l'histoire « *vue de l'intérieur* ». C'est tout simplement ce qu'il signifie par ces propos qui ont fait couler beaucoup d'encre :

> *« Cependant, vue de l'intérieur, l'histoire [tarikh] a un autre sens. Elle consiste à méditer, à s'efforcer d'accéder à la vérité des faits, à connaître à fond le pourquoi et le comment des événements. L'histoire prend donc racine dans les sciences rationnelles [hikmiyya falsafiyya], dont elle doit être considérée comme une des branches (Muq., 5). »*

Il affirme cela, alors que de nombreux producteurs du tarikh de son temps n'ont aucune connaissance factuelle, aucune méthode, qu'ils ne voient l'histoire que de l'extérieur, comme un simple divertissement et qu'ils traitent l'information en toute superficialité (*Muq*., 516). Le *tarikh* mérinide est plus particulièrement visé, lui qui n'était réalisé de façon hagiographique que pour plaire aux princes et s'accommodait facilement de tout un ensemble de contre-vérités [1].

La *Muqaddima* fonctionne comme un « régulateur » de jugement dont le lecteur peut se servir sur le chemin de la vérité. Fidèle aux principes fondateurs de l'islam, Ibn Khaldûn n'entend pas assumer de responsabilité dans la quête du vrai, laquelle est affaire personnelle, le guide suprême étant le Prophète. Raison de plus pour ne pas commettre d'erreur concernant la Prophétie. D'où la place première qu'occupent les « traditionalistes » au tout début de la *Muqaddima*, ainsi présentés :

> *« Historiens, commentateurs du Coran et grands traditionalistes ont commis des erreurs. Ils acceptent d'entrée leurs histoires pour de l'argent comptant, sans les contrôler [p. 38] auprès des principes, ni les comparer aux autres récits du même genre. Pas plus qu'ils ne les éprouvent à la pierre de touche de la philosophie (hikma), qu'ils ne s'aident de la nature des choses, ou qu'ils ne recourent à la réflexion et à la critique (Muq., 11-12). »*

Et Ibn Khaldûn de prendre en exemple quatre ou cinq situations où, par une critique raisonnée, il montre que les faits tels qu'ils sont rapportés par les historiens et traditionalistes en question ne sont pas recevables (*Muq*., 12-41). En matière d'histoire profane, on retrouve la même exigence de confronter l'*akbar* à l'état des connaissances rationnelles et à la nature des choses. Dans le dernier chapitre de la *Muqaddima* consacré aux savoirs religieux et profanes, l'historien musulman donne l'exemple en exerçant sur chaque discipline son effort de réflexion et de jugement critique. Sa préoccupation est de montrer ce qui est établi « scientifiquement » et ce qui est faux. En tous domaines, le lecteur doit dégager le vrai du faux. Ibn Khaldûn s'adresse aussi à des croyants à la recherche de Dieu et du comportement judicieux, donc du vrai.

Nous reprendrons plus loin cette question de la hiérarchie et de la complémentarité des savoirs. Mais à ce stade, nous pouvons retenir qu'ils sont

---

[1] Sur le *tarikh* mérinide, *cf.* Maya Schatzmiller, *L'Historiographe mérinide. Ibn Khaldûn et ses contemporains*, Leiden, E. J. Brill, 1982, 163 p.

essentiels à l'historien qui doit les mobiliser en plus grand nombre pour fournir des analyses fondées et véridiques. La méthode à retenir pour l'écriture de l'histoire consiste donc à confronter son récit aux canons des différentes sciences et à dégager un argumentaire méthodologiquement acceptable. Nous nous trouvons là face à la question centrale de la *Muqaddima* : « comment écrire l'histoire ? ».

Comment écrire l'histoire ?

Retour au sommaire

Cette question, Ibn Khaldûn n'a pas été le seul *à* se la poser, et encore aujourd'hui l'interrogation demeure [1]. Au siècle où il écrit, elle se situe au cœur de nombreuses discussions entre les grands lettrés arabo-maghrébins-andalous qui s'adonnent au genre. Il a incontestablement [p. 39] entretenu des rapports très étroits avec les grands noms de l'historiographie occidentale musulmane : Ibn al-Khatîb à Grenade, Ibn Marzuq à Fès. Sa ligne directrice, dans l'ensemble de son œuvre, est de montrer, *à* partir d'exemples pertinents (*Ibar*), que l'on ne doit pas hésiter, au XIV^{e} siècle, à se démarquer du *tarikh* classique (récits où l'amalgame entre le religieux et le profane est total) et à s'engager dans la voie du *tarikh* moderne, tant pour les récits du temps de la Prophétie (*hadîths*) que pour ceux qui relèvent de l'écriture de l'histoire de la « *umma islâmiyya* ». Le projet khaldûnien concerne bien l'écriture scientifique de l'histoire. Au début de la *Muqaddima* sont ainsi définis les enjeux du savoir historien :

> *« L'histoire est une des disciplines les plus répandues entre les peuples [uman] et les nations [ayal]. Du plus simple jusqu'aux rois et à l'élite dirigeante, tous s'y intéressent (Muq., 5). »*

Ibn Khaldûn note l'intérêt que tout homme porte au « récit » (*akbar*). Les conteurs avaient tout loisir pour distraire les foules. C'est le premier genre qu'il distingue :

> *« L'homme sans culture, tout comme le savant, peut comprendre le récit événementiel. Dans cette dimension, l'histoire est historiographie, relatant les événements politiques, la succession des dynasties, les circonstances du passé lointain, ceci dans une présentation stylée et assortie de nombreuses productions de témoignages. Cette histoire permet de distraire de vastes publics et de nous faire une idée des affaires humaines (Muq., 5). »*

---

[1] *Cf.* René Grousset, *Bilan de l'Histoire*, Paris, Plon, 1946 ; Paul Veyne, *Comment on écrit l'Histoire*, Paris, Le Seuil, 1971 ; Raymond Aron, *Leçons sur l'Histoire*, Cours au Collège de France, Paris, Éditions de Fallois, 1989 ; Gérard Noiriel, *Sur la crise de l'Histoire*, Paris, Belin, 1996.

Sous cette forme, le récit historique n'a rien à voir avec ce que l'auteur des *Ibar* veut valoriser, à savoir une histoire dégagée de toutes ces contraintes environnementales qui en expliquent la superficialité. Réclamé par un public d'ignorants, dans lequel il range, pour le XIV[e] siècle maghrébin, à la fois l'homme du peuple et les dirigeants politiques (notamment les princes dont le niveau culturel, sous les Mérinides, était très faible), ce *tarikh* de la tradition ne fait pas l'objet d'une condamnation ou d'un rejet, mais il ne doit pas empêcher l'expression de récits qui se situent sur un tout autre plan : la profondeur des choses. [p. 40] C'est sa référence déjà citée à l'histoire vue de l'intérieur. Cette deuxième forme de la production historique concerne autant le récit relatif aux faits religieux qu'aux faits de société. La *Muqaddima* aborde en ces termes le mode de traitement des faits religieux :

> *« Les principaux historiens musulmans ont déjà recueilli la totalité des événements historiques et ont fait de ceux-ci la matière de leurs ouvrages. Seulement, les scribes incompétents sont venus, ensuite, ajouter leur grain de sel, sous forme de considérations oiseuses ou imaginaires, pures inventions, embellissement ou mensonge. Leurs successeurs ont emboîté le pas et ont répété ce qu'ils avaient lu, sans chercher à s'intéresser aux causes et aux circonstances, sans même rejeter les invraisemblances. »*

L'écriture de l'histoire serait donc, à en croire Ibn Khaldûn, suspecte pour des raisons techniques (la reproduction manuscrite) et humaines (l'inconséquence des scribes reproduisant tout et n'importe quoi). Mais surtout, poursuit-il, « *on ne fait guère d'effort pour atteindre la vérité. La critique est myope le plus souvent. La recherche historique allie étroitement l'erreur à la légèreté. La foi aveugle en la tradition* [taqlid] *est congénitale* » (*Muq*., 6).

Le récit profane, lui, se greffe sur la société humaine (*al ijtima al insani*), c'est-à-dire la civilisation universelle (*umrân al-âlam*) :

> *L'histoire « traite de ce qui concerne la nature de cette civilisation [tabia] à savoir : la vie sauvage [tawahhush] et la vie sociale [ta'annu], les particularismes dus à l'esprit de clan [al 'asabiyya] et des modalités par lesquelles un groupe humain en domine un autre.*
>
> *Ce dernier point conduit à examiner la naissance du pouvoir [mulk], des dynasties [duwal] et des classes sociales [maratib].*
>
> *Ensuite l'histoire s'intéresse aux professions lucratives [kasb] et aux manières de gagner sa vie [ma'ash], qui font partie des activités et des efforts de l'homme, ainsi qu'aux sciences et aux arts.*
>
> *[p. 41] Enfin, elle a pour objet tout ce qui caractérise la civilisation (Muq., 55). »*

Le problème ici est l'effondrement des savoirs en Occident arabe après les difficultés du XIV^e^ siècle, sans oublier les ravages de la grande peste de 1348 :

> *« Je dirai que la bonne tradition [sanad] de l'enseignement scientifique a pratiquement disparu au Maghreb, parce que la décadence politique et la dépopulation des villes ont entraîné la dégradation et la perte des savoirs (Muq., 688). »*

Suit une description de la destruction de ces lieux de savoirs que les Arabo-Andalous avaient portés au plus haut aux XI^e^ et XII^e^ siècles. Seules sont arrivées à subsister les écoles de Tunis et de Fès, tandis qu'en Andalousie, tout a disparu (*Muq*., 694). Et encore dans ces écoles, le malékisme dominant a abouti à un savoir « *appris par répétition* » et non par réflexion.

C'est donc à une critique permanente qu'appelle Ibn Khaldûn. Pour le récit en relation avec la religion, il faut se limiter bien sûr à la critique externe qui porte sur l'intégrité (*adala*) des informateurs et la précision de leur raisonnement. L'historien prend l'exemple des commentaires auxquels a donné lieu la sourate Al-Fajr (LXXXIX) du Coran :

> *« As-tu vu ce que ton Seigneur a fait de 'Ad-Iram, celle des Piliers ? (Muq., 21). »*

Ce texte est peu explicite. Que représentent ces piliers de la ville d'Iram ? Commentaires et affabulations ont été bon train. Ibn Khaldûn écrit à ce sujet :

> *« Il n'est pas nécessaire d'inventer de pareilles fables où le Coran n'a évidemment rien à voir (Muq., 21). »*

Pour ce qui est des récits sur la société, critiques interne et externe rechercheront le vrai de l'information, laquelle doit être soumise « *à l'examen critique, à la lumière des caractères naturels de la civilisation* ». Il faut « *reconnaître avant tout la conformité des faits avec la réalité, c'est-à-dire se demander s'ils sont possibles* (*Muq.*, 59). »

Et l'historien du *tarikh* moderne de dégager les règles de la critique historique selon que l'on se trouve en face d'un récit religieux ou profane :

> *[p. 42] « En somme, la critique externe suffit pour attester la validité d'articles de foi, tandis que la critique interne des faits ordinaires requiert leur comparaison avec les circonstances communes » (Muq., 59). »*

Ibn Khaldûn, à travers son oeuvre, met en perspective non pas « *l'histoire au sens moderne du terme* », mais l'histoire en culture arabo-islamique, c'est-à-dire le *tarikh.* Pourtant, ce *tarikh* tant occidental qu'oriental ne le satisfait pas. Il ne voit pas qui pourrait l'empêcher de le dire, car la critique a toujours été présente dans les cours mérinides ou grenadines au XIV^e^ siècle. À un moment où la dynastie est

en difficulté et cherche le soutien des théologiens conservateurs et des spécialistes du droit (*fikh*), Ibn Khaldûn, avec certains de ses contemporains, avance l'idée qu'après les « *grands changements* » (*tabaddul*), il faut revoir le récit historique et l'éclairer par la lumière des temps nouveaux, autrement dit, le « moderniser » (*Muq.*, 42).

La modernisation du *tarikh*

Retour au sommaire

Tout comme la science historique ou l'art du récit, dans les cultures du monde, le *tarikh* est délicat à situer en culture arabo-musulmane quant à son origine, ses formes et son objet [1]. Dissertant sur le sujet, Abdallah Laroui souligne les difficultés de l'entreprise [2].

Ibn Khaldûn avance l'idée que pour s'y retrouver, il faut partir du milieu humain (*al ahwal*), dont il nous dit qu'il détermine l'information historique. C'est bien sûr ici l'Empire arabo-musulman d'Orient et d'Occident qui a connu trois grandes périodes, et par conséquent trois formes d'écriture du *tarikh.* Que reprocher au *tarikh* des premiers temps, celui qui est contemporain des lendemains de la prédication médinoise et mecquoise ? Il s'agissait alors, pour les historiens, de fixer la Parole révélée, les dires sur les propos, faits et gestes du Prophète, les régulations des premiers califes et des premiers docteurs en islam (*fatwah*). Il fallut aussi arrêter les récits liés à la conquête arabe et aux [p. 43] régimes en place. La production écrite se réalisa en décalage d'un siècle avec les événements. Là, apparurent les premiers producteurs authentiques de *tarikh*, tels Waqidi (mort en 822) ou Ibn Hisham (mort en 834) [3].

---

[1] La littérature sur le sujet est vaste. Sur un plan général, *cf.* Charles-Olivier Carbonnel, *L'Historiographie, col.* « Que sais-je ? », Paris, PUF, 7e édition, 2002, 125 p. Sur l'historiographie arabe, cf. A. A. Duri, *The Rise* of *Historical Writing Among Arabs*, édité et traduit par Fred M. Donner, Princeton, Princeton University Press, 1983, 191 p. ; Fathi Triki, *L'Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1986,404 p. ; Abdelahad Sebti, *Historiographie et crise*, Actes de la journée d'études de l'Association marocaine pour la recherche historique du 25 février 1989, Rabat, 1994 (en arabe et en français), notamment la contribution d'Abdesselam Cheddadi, « Le concept de crise dans l'historiographie musulmane », p. 5-13 ; Dominique Chevalier, *Les Arabes et l'Histoire créatrice*, colloque de la Sorbonne, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, 198 p. Il faut bien sûr citer l'ouvrage récent de Jocelyne Dkhlia, *L'Empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier, collection historique, 2005, qui analyse la relation entre Harûn al Rashid et son ministre Ja'far (décapité sur son ordre), ainsi que toute la famille des Barménicides.

[2] Abdallah Laroui, *Islam et Histoire*, Paris, Albin Michel, 1999, 165 p.

[3] *Cf.* Claude Gilliot, rubrique « Tradition » in *Encyclopaedia universalis, Dictionnaire de l'islam*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 827-834 ; André Miquel, rubrique « Histoire et géographie », *ibid.*, p. 355-358 ; Robert Mantran, rubrique « Expansion de l'islam », *ibid.*, p. 285-299.

Les ouvrages en question furent particulièrement inégaux. Surpris, sans doute, par la dimension prise par la conquête arabe, les lettrés se sont alors empressés de collecter des *akbar* religieux ou profanes, non sans un certain amalgame. Cependant, le *tarikh* de cette période reste à forte densité religieuse. Il est marqué par l'oralité des sources et le manque de respect de règles académiques. Le passage progressif de l'oralité à l'écrit se fit en principe avec quelques nonnes : l'authentification du récit par l'autorité de celui à qui il est attribué, sa datation et son embellissement par recours à l'arabe classique et à ses artifices de style, notamment la poésie, qui vient étayer le récit, créer l'émotion lors de la lecture.

Comme on l'imagine, dans cette première production du *tarikh*, la ligne de démarcation entre le non-religieux et le religieux fut assez floue et rapidement déplaçable selon la plus ou moins grande ouverture d'esprit des milieux où il s'inventa.

Ibn Khaldûn, nous l'avons souligné, a, par stricte orthodoxie religieuse, clairement défini la frontière entre Dieu et le monde des hommes. Il demande pour le second (*al umrân*) une critique interne des sources, c'est-à-dire « *un examen critique à la lumière des caractères naturels de la civilisation* » (*Muq*., 59). Il cite deux exemples. Le premier concerne la vie privée du calife Harun Ar Rachid, qui, « *selon la rumeur, aurait bu du vin en compagnie de sa sœur et de son affranchi et qu'il en résulta que sa sœur fut enceinte de ce dernier* ». Quand le calife fut informé de la rumeur, « *il entra en fureur* », précise-t-il. Puis il montre en quatre ou cinq pages que tout ceci ne tenait pas debout. Le second exemple est identique. L'histoire, là aussi rapportée par la rumeur, affirme que le calife al-Ma'mûn aurait bu du vin avec son ami Yahyâ b. Aktam. De surcroît, il aurait partagé tous ses instants et sa chambre avec cet ami, que l'on [p. 44] trouva, le matin, ivre mort. De mauvais plaisants firent dire au prince les vers suivants :

> *« Oh, mon seigneur, mon Dieu, Maître de tous les hommes ! Vous me voyez victime d'un jeune échanson : se croyant négligé, il m'a privé, en somme, de mon intelligence et de ma religion. »*

La rumeur, toujours, accusait Yahyâ b. Aktam d'avoir eu du goût pour les garçons. Là aussi, démontre Ibn Khaldûn, la critique interne permet de rejeter les calomnies *(Muq*., 27-28). La critique interne permet donc de bien séparer le vrai du faux : « *Ainsi, les historiens resteront sur le chemin de la vérité* » (*Muq*., 60). Or le *tarikh* profane des premiers temps de l'Hégire s'est constitué sans vraiment respecter cette règle qui aurait dû s'appliquer aux *akbar* de l'*umrân.* Les récits ont constitué un « tout » dont la valeur n'a été testée que par la seule critique externe [1]. Ibn Khaldûn ne conteste pas la validité du système du *sanad* dans le

[1] Autrement dit, l'authentification par l'*isnad* groupe les personnes incontestables sur lesquelles la production du récit s'appuie pour l'assurer conforme à la vérité. Une fois celui-ci produit, l'authenticité qui pourrait être compromise par la transmission est assurée par le *sanad*, c'est-à-dire l'ensemble des personnes garantes, qui forment une suite ininterrompue qui permet de remonter à l'émetteur.

domaine de la foi. Il n'entend pas que l'on range sous cette rubrique n'importe quoi. D'où son application à dégager du *tarikh* du premier âge des récits invraisemblables qu'il est surpris de trouver repris par les grands historiens, tel al-Mas'ûdî avec sa fameuse ville de cuivre (*Muq*., 58), ou al-Bakri et sa cité des dix mille portes (*Muq*., 59), ou d'autres encore [1].

Le *tarikh* du second temps de l'islam est produit sous les Omeyyades (661-750) et sous les Abassides (750-1258), à l'époque de l'Empire florissant [2] et de l'épanouissement des sciences. À tel point que Le Caire éblouit véritablement l'historien musulman, qui l'avoue :

> *« Comme les astres éclatants y brillent les savants (Tarif, 48). »*

Il décrit en termes grandioses cette cité :

> *« Métropole du monde, jardin de l'Univers ; haut lieu de l'islam, siège du pouvoir ... (Tarif, 49). »*

Il a le regard émerveillé des Croisés découvrant Byzance. C'est en Orient en effet, jusqu'à la chute de Bagdad, que les sciences ont atteint leur plus haut niveau. Ibn Khaldûn écrit à ce propos :

> *[p. 45] « Les sciences traditionnelles légales en islam ont été développées à un degré insurpassable et les spécialistes y ont atteint la perfection. Les différentes terminologies ont été clarifiées et les sciences particulières ont été classées. On est arrivé à un résultat extraordinaire. Chaque branche a ses autorités, ses références, ses méthodes. Et l'Occident musulman a sa part aussi bien que l'Orient (Muq., 697). »*

Sous les Omeyyades et les Abassides, le *tarikh* oriental est prospère. Tout en gardant sa relation avec les modes de production antérieurs, il s'enrichit d'apports nouveaux concernant l'histoire des conquêtes, des relations diplomatiques, des activités politiques, économiques, sociales et culturelles de la *umma islâmiyya.* Il gagne en reconnaissance disciplinaire avec des grands noms : Al-Ya'kûbî (mort en 897), at-Tabarî (739-823), et surtout Al-Mas'ûdî (900-956), souvent cité par Ibn Khaldûn. Mais il garde les défauts du premier *tarikh*, dont il ne se démarque pas du point de vue du mode d'authentification de l'*akbar*, ou du style et des modes de présentation formels. Il s'agit principalement de vastes compilations. Les faits

---

[1] Les autres exemples sont pris dans l'histoire politique à propos des Fatimides (*Muq.*, 29-34) et des Idrissides *(ibid.* p. 34-38) ou de l'*imam* Al Mahdi (*ibid.* p. 38-41).

[2] À la mort du Prophète, en 632, quatre califes incontestés se succèdent, Abû Bakr, Umar, 'Uthmân et 'Ali. Les Omeyyades fonderont l'hérédité du califat, tandis que se développèrent les contestations de leur légitimité (schismes). Les Abbassides eurent raison d'eux en 750 et confirmèrent la dévolution héréditaire. Avec 37 califes, la dynastie régna de l'Orient à l'Occident et porta au plus haut la civilisation de l'islam. Sa capitale, Bagdad, fut prise par les Turco-Mongols en 1258. Ce fut à la fois la fin du califat et de l'Empire arabe d'Orient.

sont coupés des circonstances qui permettraient de les comprendre ; ils sont dits « authentiques », mais n'ont aucun sens sauf pour le compilateur. Les commentateurs s'égarent. On se trouve face à des explications oiseuses, ce qui horripile Ibn Khaldûn. Le lecteur découvre des œuvres où seul un classement des faits au jour le jour, par année, par siècle, parfois même par ordre alphabétique, confère à l'approche une relative cohérence. Certains producteurs de *tarikh* proposent des typologies thématiques : histoire des dynasties, des califes... Très souvent, dans une assez grande confusion, les auteurs croisent ces différents procédés de présentation.

Quant au *tarikh* de l'Occident arabe, il a eu des difficultés à s'affirmer dans un contexte de domination culturelle. Ce n'est que tardivement que les récits ont pris en compte l'histoire régionale ou locale. Par exemple, l'historien al-Djana'î et son *Kitab zahrat al-as fi bina madinat Fas* (*la fleur de myrte*), traitant de la ville de Fès en 1365 ; ou encore Ibn al-Ahmar (1327-1406), avec la *Rawdat al-nisrin* sur les Mérinides ; et surtout le *Rawd al Quirtas* [p. 46] d'Ibn Abi Zar (1326), portant sur l'histoire des rois du Maghreb et les annales de la ville de Fès. La production du *tarikh* de cette époque n'est jamais dénuée d'artifices pour rendre le récit attrayant, au risque de l'être trop et de perdre toute valeur scientifique. Ibn Khaldûn veut écrire l'histoire en ce qu'elle a d'essentiel. Aussi, à ces œuvres, n'accorde-t-il qu'une valeur limitée. Les récits sont produits dans des cadres peu pertinents et cohérents. Ils apportent peu de données historiques [1].

Il voudrait plutôt dynamiser un *tarikh* qui s'accompagne d'un renouveau scientifique et culturel, dans un Maghreb où les sciences et les arts sont au point mort. L'ambition est celle d'un genre inédit, se libérant de la reproduction irréfléchie des modèles antérieurs. Le passage suivant, où il fustige « *l'aveugle imitation* », est très instructif :

> *« Que font les historiens ? Ils énumèrent le nom du prince, sa généalogie ; le nom de son père, celui de sa mère, ceux de ses femmes, son surnom [laqab], l'inscription gravée sur son sceau, le nom de son cadi, celui de son chambellan [hajib], celui de son vizir. Ce faisant, ils suivent aveuglément les traces des historiens des omeyyades et des Abassides, sans comprendre l'objectif que ceux-ci se proposaient (Muq., 47). »*

L'historien ajoute que, dans le passé, ce type de récit avait une fonctionnalité. Aujourd'hui, ajoute-t-il, le récit doit avoir d'autres centres d'intérêt : les princes, les relations des dynasties entre elles, en termes de puissance et de conquête :

> *« Il s'agit de savoir quelles nations résistent et quelles autres se soumettent. Il est donc sans intérêt pour l'historien contemporain de citer les noms des fils et des femmes du prince, l'inscription de son sceau, le nom de son vizir et celui de son chambellan, s'il ignore tout des origines,*

[1] *Cf.* Maya Schatzmiller, *L'Historiographie mérinide, op. cit.*, p. 19-105.

> *de la généalogie et des actes de la dynastie. Faute de quoi, il n'y a qu'aveugle imitation [taqdid] des anciens auteurs, au mépris des intentions de ceux-ci et en méconnaissance de l'objectif de l'histoire (Muq., 47). »*

À cette exigence de réflexion critique sur la fonction du récit, l'historien ajoute une réévaluation des exigences [p. 47] méthodologiques pour le savant qui entend produire un *tarikh.* La première est de rompre avec les invraisemblances que l'on trouve en quantité dans les récits historiques (*Muq.*, 6). La seconde est une critique renforcée des sources d'information ; dans certains cas, la confiance aveugle que l'on fait au *sanad* doit être revue. Il faut encore se méfier du raisonnement par analogie (*taqlid*). Ibn Khaldûn écrit à ce sujet :

> *« Il est dans le caractère de l'homme de se servir du raisonnement par analogie. Ce procédé n'est pas parfait. Joint à l'étourderie et à la négligence, il peut détourner le chercheur de l'objet de ses travaux. Il arrive souvent qu'un bon connaisseur de l'histoire ancienne ne tienne aucun compte des changements intervenus depuis lors. Il applique sans hésiter ce qu'il sait du temps présent et apprécie l'histoire à la lumière du témoignage de ses yeux. Mais la différence est trop grande et il commet de graves erreurs (Muq., 44). »*

C'est bien d'un *tarikh* de rupture dont parle Ibn Khaldûn dans la *Muqaddima,* un *tarikh* du troisième âge, qui sort des conventions disciplinaires et déformantes, qui prend en compte les changements affectant la société. Il propose d'écrire l'histoire de la *umma islâmiyya* avec des concepts nouveaux. Il s'agit d'analyser les relations de pouvoir portées par *l''asabiyya* et le *mulk,* les données économiques (*al ma'ash*) et culturelles (*al ulum wa-t-tâlim*). Cette rupture épistémologique forte va jusqu'à prévoir le rattachement de la discipline qu'il fonde (*fann*) à la branche des sciences rationnelles (*hikmiyya falsa, fiyya*). Il définit ainsi cette « science nouvelle » :

> *« C'est en somme un commentaire de la civilisation [umrân] et de la formation des cités [tamadun], de façon à expliquer au lecteur comment et pourquoi les choses sont ce qu'elles sont, à lui montrer comment les bâtisseurs d'empires ont fait leur apparition sur la scène de l'histoire (Muq., 24). »*

Dans ce contexte, le *Kitab al Ibar* prend la dimension, dans son esprit, de *l'akbar al Khalika,* de l'histoire du monde.

[p. 48] Pour une histoire universelle

Retour au sommaire

Cette perspective d'une histoire-monde, Ibn Khaldûn en fixe la problématique, mais il sait très bien qu'il ne maîtrise que l'espace du Maghreb et qu'il ne sera crédible que sur ce sujet-là. Aujourd'hui, pour rétablir la portée générale de son œuvre, on peut s'aider du *Tarif*, ou *Autobiographie* [1]. Les commentaires d'Abdesselam Cheddadi, au début de sa traduction de ce texte, ainsi que ceux que l'on peut trouver dans ses extraits des *Ibar*, sous le titre *Peuples et nations du monde*, constituent un excellent point de départ pour entrer dans le sujet de « l'*akbar al khalika* ». Le traducteur cherche à comprendre pourquoi Ibn Khaldûn ne s'est pas exprimé dans d'autres cadres. La réponse est simple : c'est parce qu'il a écrit dans un contexte culturel qui avait comme référent intellectuel L'*akbar* (récit) et comme discipline le *tarikh*. Les sciences sociales au sens moderne du terme n'existaient pas encore. Il n'était pas dans l'intention d'Ibn Khaldûn de sortir du *tarikh*. Avec certains de ses contemporains, il chercha principalement à réécrire l'histoire dans toutes ses dimensions politiques. Les Mérinides de Fès l'ont compris, qui ont toujours placé les intellectuels sous surveillance et leur ont parfois mené la vie dure. Nous y reviendrons [2].

On peut considérer que sur trois points, le *tarikh* khaldûnien réforme, voire révolutionne l'approche scientifique de son temps.

En premier lieu, l'historien doit partir de la masse des faits produits par le milieu humain, des récits qu'ils occasionnent et offrir une explication raisonnée. Lorsqu'Ibn Khaldûn affirme qu'il cherche la clé de l'histoire, c'est l'intelligibilité qui est visée (*Muq*., 42). L'étudiant se doit d'avoir comme objectif, dans son champ de recherche, de déboucher sur une totalité intelligible. C'est sur ce plan qu'il sera jugé par ses maîtres et apprécié de ses lecteurs. Lui-même ne sera satisfait que s'il propose une analyse et des constructions discursives accompagnant les faits réels.

En second lieu, l'on ne peut trouver le sens que lorsque l'esprit explore la profondeur, l'essence des choses. Cette [p. 49] dimension de la recherche est particulièrement bien mise en valeur par Abdesselam Cheddadi dans son

---

[1] La première édition compète du Tarif par Muhammad Ibn Tâwit Al Tanji, sous le titre Al Tarif *bi Ibn Khaldûn wa Reglatuhu gharban wa sharquan*, Le Caire, 1952, a servi de support à la traduction d'Ibn Khaldûn par Abdesselam Cheddadi, *Le Voyage d'Occident et d'Orient*, *op. cit.* (*cf.* note 15).

[2] En particulier ceux d'entre eux engagés dans la production d'un *tarikh* qui ne leur était pas favorable, par exemple sur la question sensible à l'époque de la légitimité de la dynastie des Idrissides, ou l'origine arabe des *Zenata* (Zenètes), contestée par Ibn Khaldûn et revendiquée par les Mérinides pour asseoir leur prétention à un rattachement à la famille du Prophète. *Cf.* Maya Schatzmiller, *L'Historiographie mérinide*, *op. cit.*, « Le problème du mythe des origines », p. 115-123.

introduction à *Peuples et nations du monde.* Ce fin connaisseur d'Ibn Khaldûn souligne que l'historien arabo-berbèro-andalou, « *sans instaurer une coupure avec la tradition antérieure, en développe la problématique. Il s'appuie sur la même base : l'existence de la masse vivante des récits, des informations* [akbar] *sur les conditions de l'homme, que la société met en permanence dans la mémoire et la conscience collectives. Il pose la même question fondamentale : comment, de ces récits, assurer le contrôle, la vérité, la transmission ? Il ne récuse aucune des voies que le* tarikh *arrivé à maturité a mises au point pour répondre* à *cette question* » (*Peuples,* 52-53).

Ibn Khaldûn s'inscrit en effet dans le *tarikh* en tant qu'héritier d'une longue tradition de réflexion et d'écriture sur l'*akbar* dans la *umma islâmiyya.* Mais il n'accepte l'héritage que sous réserve d'inventaire. Or ce qui lui apparaît, c'est que les concepts classiques ainsi que la problématique de l'histoire ne sont plus opératoires. Non parce qu'il en a décidé ainsi, mais parce qu'à certains moments du développement de la société humaine (*umrân al bashari*), de grands changements viennent l'affecter : par exemple les conditions climatiques examinées dans le livre I des *Ibar* (*Muq*., 67-83) ; ou, pour le Maghreb, les conflits entre Arabes et Berbères aux premiers temps de la conquête ; ou encore, plus tard, le déclin des Arabes lorsque les Berbères, inégalement islamisés, s'affrontèrent entre eux.

Un « *grand changement* » (*tabaddul*) peut venir aussi d'un « *accident* » *:* un événement céleste influent, ou terrestre, comme la grande peste. Mais plus important est celui « *des transformations des temps et de la fuite des jours* » (*Muq*., 42). Que se passe-t-il alors ? Les historiens doivent se garder de négliger ces mutations profondes s'ils veulent vraiment expliquer les transformations de l'histoire, le « *voici comment cela se passe* ». Ibn Khaldûn, en philosophe, ressent ainsi le poids de la matière temporelle :

> *[p. 50] « L'état du monde et des nations, leurs usages, leurs croyances ne gardent pas en permanence la même forme. Tel est le cas, pour les personnes, les périodes, les cités, et il en est de même pour les parties du monde et les pays, les temps et les empires (Muq., 42). »*

Mais au-delà de l'accidentel, ce qu'Ibn Khaldûn recherche pour comprendre l'histoire, tant religieuse que profane, c'est le général et l'essentiel, la nature des choses dans laquelle Dieu est présent en tant que cause au-delà de notre propre intelligibilité (car « *telle est la règle suivie par Dieu à l'égard de ses serviteurs* » (*Muq*., 42). évitons surtout l'erreur de raisonner par analogie, *qiyas* (*Muq*., 44). La nature des choses khaldûnienne n'est pas celle de Montesquieu ou de la philosophie des Lumières, totalement laïcisée. La clé de compréhension des grands changements est à contenu mixte, à la fois religieux et profane. Il est intéressant de signaler ce passage très aristotélicien de la *Muqaddima* qui a donné lieu dans sa retranscription même à controverses :

« Toute chose qui se forme dans le monde sublunaire, qu'elle soit essence ou acte animal ou humain, dépend d'une cause antérieure convenable qui la fait venir au monde selon l'usage dont découle son existence [1]. »

Fathi Triki, qui retient ce passage de la *Muqaddima*, considère que « l'usage » en question constitue un référent essentiel (il parle de « théorème khaldûnien »). Remarquons que Vincent Monteil, dans sa traduction, ajoute entre parenthèses l'adjectif « divin » qui accompagne le mot « usage » (*Muq.*, 736). Triki, qui renvoie pourtant à sa traduction, prend quelques libertés avec celle-ci, comme le montre ce passage complet, dont les « oublis » révèlent l'enjeu intellectuel et - disons le mot - politique, que représente l'œuvre de l'historien musulman :

« Toute chose qui se forme dans le monde sublunaire [alam al kâ'inat], qu'elle soit essence ou acte, animal ou humain, dépend d'une cause antérieure convenable, qui la fait venir au monde, selon l'usage [divin]. Chacune de ces causes, à son tour, ayant eu un commencement, requiert d'autres causes. Ainsi, les causes s'enchaînent en remon-[p. 51] tant jusqu'à la cause des causes, Celui qui les produit et les crée : le Dieu unique et qu'il soit loué ! De la sorte, les causes se multiplient et s'étendent en hauteur, comme en largeur. L'intelligence [humaine] est incapable de les suivre et de les dénombrer. Seule la connaissance universelle [ilm muhit] peut les embrasser toutes, surtout pour les actions des hommes et des animaux. Celles-ci ont évidemment pour cause les différentes sortes de volonté [irada] et d'intention [qasd], lesquelles sont affaires spirituelles [fasaw-warat] antérieures et qui s'enchaînent. Ce sont ces concepts qui déterminent l'action. Eux-mêmes sont dus à d'autres concepts. Quant à l'origine de tous ces concepts spirituels, elle est inconnue, car nul ne peut savoir d'où viennent et comment s'ordonnent les choses qui se rattachent à l'âme. C'est Dieu qui les jette dans l'esprit humain, mais l'homme n'en peut saisir ni l'origine ni la fin. Car il ne peut comprendre que les causes naturelles évidentes, et qui se présentent en bon ordre à sa perception : la nature (externe) n'est-elle pas à la mesure et au-dessus de l'âme ? Pourtant, l'ordonnance des perceptions est trop étendue pour l'âme, parce qu'elles appartiennent à l'intellect qui est au-dessus d'elle. L'âme est donc incapable d'embrasser la plupart de ces concepts et encore moins leur ensemble. C'est pourquoi dans sa sagesse, le Législateur (Mahomet) nous a interdit de spéculer sur les causes et de nous y arrêter. On y perdrait l'esprit, on n'aboutirait nulle part et l'on ne découvrirait aucune vérité. "Dis, c'est Dieu, puis laisse-les se jouer en leur discussion" - VI, 91. L'homme souvent s'arrête (pour réfléchir), ce qui l'empêche de s'élever plus haut : le pied lui manque, il devient un de ceux

[1] *In* Fathi Triki, *L'Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique, op. cit.*, p. 335. La référence donnée sur la *Muqaddima*, p. 961, est celle de l'édition de Vincent Monteil, 1968.

qui s'égarent et périssent. Demandons à Dieu de nous garder de ce qui peut nous décevoir et nous perdre !

Ne croyons pas que l'homme ait la possibilité ou le libre choix de s'arrêter ou de revenir sur ses pas. Non ! Discuter des causes ne peut donner à l'âme qu'un vernis [sibgha] : comme nous n'en savons rien, car si nous le savions, nous serions mis en garde. Il n'y a qu'à abandonner complètement toute espèce de spéculation sur les causes (Muq., 736-737). »

[p. 52] Ce long texte, que l'on pourrait continuer, montre la façon dont Ibn Khaldûn ramène l'enchaînement des causes à l'Unité, dans cet espace qui nous échappe qu'est l'intellect actif. Ibn Rushd (Averroès) pensait, lui, que la philosophie était capable de nous aider en ce domaine, comme Aristote d'ailleurs. C'est en ce sens que l'on peut avancer l'idée, soulignée dans l'introduction, que la pensée d'Ibn Khaldûn, en abdiquant par soumission à la Prophétie, mais aussi par son propre choix de se rattacher aux écoles théologiques (à savoir l'ash'arisme), n'est pas totalement laïcisée. Son refus intellectuel de passer le pont le préserva de la philosophie illuminationiste (*ishzaqiyya*) qui conduit à l'expérience mystique, mais en même temps, il le dissuada de suivre une philosophie qui se passe de religion (*Muq.*, 904-913). Autrement dit, ni al-Ghazâlî et son *Tahafut al-falâsifa,* ni Ibn Rushd et son *Tahafut al-tahafut* [1]. Ibn Khaldûn se situe dans le « juste milieu » (iqtisad) d'Al-Ash'arî. Mais ce faisant, il a une position confortable pour examiner le *bâtin* de l'*umrân :* l'histoire « *de l'intérieur* » [2].

En troisième lieu, il faut se confronter à une histoire universelle dans l'espace et dans le temps. Celle-ci part des périodes les plus anciennes (Noë et le Déluge), et aboutit à son présent du XIV^e^ siècle. Respectant ainsi, comme il se devait pour un bon musulman, « *la cause antérieure convenable qui la fait venir au monde*

---

[1] Al-Ghazâlî (1058-1111) est ash'arite du point de vue théologique et shafi'ite du point de vue du droit. Sa démarche intellectuelle le conduit progressivement à condamner le débat théologique ou philosophique. Sa réfutation philosophique (*Tahafut al-falâsifa*) devait conduire Ibn Rushd (Averroès, 1126-1198) à écrire sa *Réfutation de la réfutation* (*Tahet al tahafut*). Al-Ghazâlî, sur la fin de sa vie, pense que par l'expérience mystique, on peut atteindre la vérité de Dieu (le sens profond caché sous les Écritures, *bâtin,* au-delà du sens apparent, *zahir).* Sur al-Ghazâlî, cf. l'article de Roger Amaldez, *in Encyclopaedia universalis, Dictionnaire de l'islam, op. cit.*, p. 319-324.
Ibn Rushd est le propagateur en Occident de la pensée d'Aristote. Lui aussi pense que la raison humaine peut pénétrer dans la région de l'intellect actif. Là où al-Ghazâlî investit le *bâtin* par l'expérience mystique, Ibn Rushd, dans le sillage d'Aristote, fait confiance à « *l'intellect agent* ». *Cf.* Jean Jolivet, *in Encyclopaedia universalis, Dictionnaire de l'islam, op. cit.*, p. 129-134 ; Averroès, *Discour*s décisif, traduction de Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996, 247 p. ; Averroès, *L'Islam et la raison*, traduction de Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, 2000, 218 p.

[2] *Bâtin,* c'est-à-dire le caché, par opposition au *zahir,* le visible, concepts reçus en théologie islamique et que, par extension, il nous semble qu'Ibn Khaldûn applique *à l'umrân al basharî* (société humaine) et au *tarikh.*

selon l'usage divin », Ibn Khaldûn put d'autant mieux se concentrer sur le *tarikh al khalifa* et sur ce qui se passait chez les Berbères Lemtuna du Sud du Maroc, chez les Kutama, berbères eux aussi et non arabes. Son histoire universelle repose non seulement sur les analyses concrètes du politique dans le monde arabe d'alors - à la manière d'Aristote qui décrivit les constitutions de toutes les cités grecques -, mais aussi sur des concepts abstraits et généralisateurs.

Retenons d'abord la distinction entre les Nomades (Berbères du Maghreb et Bédouins d'Orient), et les Arabes (évoqués à travers les quatre âges de leur extension). Les premiers sont les populations originelles. Les Arabes, au [p. 53] centre de l'analyse khaldûnienne, ont « émigré » conformément à ce que le Prophète avait demandé. Ils ne doivent pas retourner au désert (*umrân al badawî*), au risque de trahir leur choix pour la propagation de la nouvelle foi et le *djihad* qui l'accompagne. S'ils font marche arrière, le retour à la sauvagerie (*tawahhush*) les attend (*Muq*., 201).

Du moment qu'Ibn Khaldûn se positionne en historien de l'*umrân*, son œil exercé, sa lucidité, son raisonnement, le conduisent à voir les choses telles qu'elles sont. Au regard de quoi il peut écrire que les Arabes ensauvagés (*mutawahhish*), c'est-à-dire ceux du quatrième âge, reviennent à leur nature sauvage. Avec un regard surtout sur le Maghreb central où il vécut et faillit perdre la vie, il peut encore dire ce qui suit (qui a suscité bien des incompréhensions en Orient) :

> *« En raison de leur nature sauvage, les Arabes sont des pillards et des destructeurs. »*

Il affirme encore que la sauvagerie est devenue leur caractère et leur nature, qu'ils trouvent leur pain quotidien à l'ombre de leurs lances, que rien ne les arrête pour prendre le bien d'autrui. Quelques pages très lucides de la *Muqaddima* décrivent le danger pour l'ordre sédentaire (*al umran al hadarî*) de ces tribus sans foi ni loi. Ne soyons pas surpris par ces propos très durs écrits par un homme du Maghreb et *d'al-Andalus.* Soyons surtout intrigués par le fait que des musulmans puissent, à un moment donné, perdre le plus petit rapport avec la civilisation, alors que tout dans la Prophétie exige le contraire.

La problématique avancée ici suggère qu'on ne peut éviter que des communautés (*umma*), portées à un moment donné de leur histoire au plus haut degré de civilisation, connaissent un jour le retour en arrière et se retrouvent dans des conditions de sauvagerie accentuées - ce que l'on pourrait appeler la « déculturation ». L'Algérie contemporaine, chère à de nombreux Français qui y ont vécu, sans doute en commettant des erreurs mais en y apportant de la « civilisation », montre bien que des populations détribalisées, qui ont fait « un retour au désert », sont pires qu'à l'état [p. 54] antérieur, c'est-à-dire la vie bédouine ou nomade dont Ibn Khaldûn signale les vertus et la noblesse de comportement. Nous serions tentés d'ajouter : voilà enfin un historien arabo-musulman qui dit tout ce que les envahisseurs arabes, Banu Hilâl et Soléïm, entre

autres, ont pu faire comme ravages dans l'espace maghrébin au long des siècles en décourageant toute forme de culture sédentaire...

Il y a eu en conséquence sur ces sujets beaucoup d'hypocrisie dans le *tarikh* arabo-musulman. Le seul qui ait eu le courage de dire la vérité, c'est Ibn Khaldûn - ce qui lui valut certains opprobres jusqu'à aujourd'hui, même dans la société islamique. Fort justement, dans l'introduction à son ouvrage réédité, Yves Lacoste s'est insurgé contre ce traitement de la part de milieux obscurantistes ne connaissant rien de la science et hostiles à un des plus brillants esprits du monde arabo-islamique. Que lui reprochent-ils ? Tout simplement de démonter les rouages de la société et de la politique, sans chercher à plaire au pouvoir en place, comme les producteurs antérieurs de *tarikh*...

Le lignage est le second concept fondamental qui concerne l'histoire profane. Seul un *tarikh* non complaisant peut l'établir. L'auteur des *Ibar* retient sans doute ce thème parce qu'il se revendique lui-même d'une ascendance pure remontant au Prophète et aux temps préislamiques (les Hadramawt sont mentionnés parmi les descendants de la première famille des peuples arabes au Yémen, *Peuples*, 140). Une branche du *tarikh* s'occupe de la généalogie qu'Ibn Khaldûn maîtrise parfaitement. Celle-ci a pour fonction d'établir la légitimité dans un ordre social divisé en classes. Les familles qui ont un lignage pur et ancien sont rares au Maghreb ou en Orient au XIV^{e} siècle. Mais elles existent et prétendent alors au rang le plus élevé (*jâh*). La noblesse d'épée a préséance sur la noblesse de robe. Se revendiquer de « hauts faits » dans le djihad constitue une marque distinctive de l'aristocratie dominante. Dans son *Autobiographie*, Ibn Khaldûn indique sur sa lignée :

> *« Appartenant à la tribu arabe des Hadramawt, nous sommes issus de Wa'il Ibn Hujr, chef arabe de renom qui compta parmi les Compagnons du Prophète (Tarif, 33). »*

[p. 55] Et voici l'arbre généalogique :

> *« Les Banu Khaldûn de Séville sont considérés comme des descendants de Wa'il, à savoir que leur ancêtre, venu de l'Orient, est Khalid, connu sous le nom de Haldûn 'Uthmân, Ibn Hâni, Ibn Khathab, Ibn Kurayb, Ibn Mas'di, Yakrib al-Harith, Ibn Wa'il Ibn Hujr (Tarif, 34). »*

Des généalogies remontant à la période prophétique sont essentielles pour les aristocrates arabes fondant leur supériorité sur l'ancienneté du « compagnonnage ». Qu'un membre de la famille ait pu, de près ou de loin, appartenir à l'entourage du Prophète est un titre essentiel pour pouvoir prétendre légitimement conduire la *umma islâmiyya.* D'où le souci de toute dynastie de se faire reconnaître cette légitimité. On comprend mieux la raison pour laquelle le *tarikh* arabo-musulman s'est souvent perdu dans ces chaînes généalogiques qui ne nous apprennent rien sur l'histoire, sinon que des filiations sont souvent fabriquées de toutes pièces, à la demande des dynasties au pouvoir.

Umrân al badawî, umrân al hadarî et la relation de pouvoir que toutes deux entretiennent : est-ce à dire qu'Ibn Khaldûn a épuisé, avec ces concepts, sa capacité inventive ? Ce serait oublier une autre notion majeure, à savoir celle de changement social (*tabaddul al ahwal*) qu'aucun historien n'a su utiliser après lui tant l'effondrement psychologique lié à la fin de l'épopée arabe a été fort ! Il ne faut pas oublier que la chute de Grenade en 1492, face aux chrétiens, a été aussi traumatisante pour le monde arabe que la prise de Rome par les barbares en chrétienté. Des siècles « obscurs » suivirent des deux côtés.

En définitive, le grand apport d'Ibn Khaldûn à l'approche de l'histoire universelle est de l'avoir « théorisée » [1]. Mais cette avancée intellectuelle est restée sans lendemain en terre d'islam. Il serait temps de s'en inquiéter. Plutôt que de rechercher le retour de l'Empire arabe dans l'histoire par le *djihad*, peut-être serait-il plus sage, suivant en cela la Prophétie, d'engager une démarche humaniste respectant l'autre [2]. Parce qu'il demande une relecture critique de *l'akbar* (récit) religieux autant que profane, Ibn Khaldûn dérange en culture islamique, comme un membre d'une [p. 56] famille qui poserait en conseil la question qu'il ne fallait pas soulever. La sagesse arabo-islamique (mais est-ce sage ?) est sur ce point constante : on évite toujours ce qui peut introduire des débats délicats à l'intérieur de la *umma islâmiyya,* qui en connaît déjà tant. Nous faisons allusion ici à la joyeuse « saga » liée aux différents schismes et prétendus prophètes. Le Prophète lui-même n'exprime-t-il pas cette retenue en déclarant : « *Al tarikh ilm la yanfa wajâhala la tadurr* » (l'histoire est une science inutile et elle ne rapporte rien) [3] ? Dans ce *hadîth* dont d'ailleurs l'authenticité est contestée par certains traditionalistes eux-mêmes, le Prophète aurait laissé entendre que l'on ne gagne rien à revenir sur les événements du passé (c'est-à-dire du temps préprophétique).

Ibn Khaldûn propose au contraire une démarche scientifique qui fait de l'histoire-monde un champ où doit se lire et se relire la vraie histoire des hommes. Cela implique une réécriture du *tarikh.* Mais la portée de cette entreprise ne peut être comprise que si l'on respecte le cadre socioculturel et économique de la production de l'œuvre (le XIV^{e} siècle arabo-musulman). Par rapport à Ibn Marzuq qui lui est très inférieur, ou Ibn al-Khatîb, roi des lettrés de son temps qu'un sort tragique empêcha d'écrire l'histoire, Ibn Khaldûn avance des règles de méthodes rigoureuses, synthétisées dans la *Muqaddima.* Cet ouvrage représente certes un traité magistral d'une science encyclopédique assez courante en islam. Que le livre II des *Ibar* soit moins réussi (et encore !), acceptons-le. Mais critiquer le livre III, *l'Histoire du Maghreb,* au regard du fait qu'il n'applique pas les principes

---

1 *Cf.* Fathi Triki, *L'Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique, op. cit.*, p. 317-353.

2 *Cf.* Études réunies pour Alfred Grosser, *L'Autre,* sous la direction de Bertrand Badie et Marc Sadoun, Paris, Presses de Science Po, 1996, 318 p. ; ou encore Jacques Attali, *Fraternités, une nouvelle utopie,* Fayard, 1999, 233 p.

3 Cité par Abdallah Laroui, *Islam et Histoire, op. cit.*, p. 139, note 3.

méthodologiques de la *Muqaddima*, c'est là un faux procès ! Contre les visions hagiographiques, Ibn Khaldûn a décrit objectivement les formes de pouvoir.

Les princes maghrébins qui ont régné au XIV^e^ siècle ont déployé un système autoritaire qu'Yves Lacoste dénomme « démocratie militaire », ce qui a de quoi surprendre au regard des exemples des despotes maghrébins du XIV^e^ siècle, tel Abû Inan, qui élimina tout opposant jusqu'à son propre père (Abû el-Hassan en fit les frais, achevé dans le Haut Atlas par un fils sans pitié) ?

[p. 57] Certes, les Mérinides ne pouvaient aller trop loin. Avec Ibn Khaldûn, ils avaient à faire à un Grenadin ayant ses entrées dans les cours du Maghreb, par ailleurs hafside par sa femme qui était de famille princière. Cette position élevée lui permit sans doute de vivre vieux (il mourut à soixante-quatorze ans). Retenons cependant que dans un contexte d'autoritarisme politique, le *tarikh* contestataire maghrébin qu'il promut entre 1360 et 1380 ne dura pas. Rapidement, les Mérinides étouffèrent toute velléité d'indépendance intellectuelle, préférant un Ibn al-Ahmar, défenseur dans les années 1387-1406 d'un *tarikh* apologétique et plus conventionnel avec sa *Rawdat al misrin fi dawlat Bani Marin*, composée en 1404, flattant les souverains, dénigrant leurs adversaires (ici les Abdelwadides), glorifiant leur mérite. Partout, dans l'Orient et dans l'Occident arabe, il n'était pas de bon aloi, en ce sombre XIV^e^ siècle, de défendre des règles méthodologiques critiques ou de séparer foi et raison.

Dans un tel contexte, on comprend qu'Ibn Khaldûn n'ait pas fait école et que son manuscrit du *Kitab al Ibar*, envoyé à Fès en 1386, soit resté dans la bibliothèque d'Al Qarawiyyîn... jusqu'au jour de 1923 où Lévy Provençal le redécouvrit. On ne peut savoir si le texte fut consulté antérieurement, en l'absence de tout registre. Le manuscrit, qu'aucun contemporain en tout cas - surtout pas un Ibn al-Ahmar - ne cita, fut-il connu seulement avant sa redécouverte, 537 ans plus tard [1] ?

[1] *Cf.* Maya Schatzmiller, *L'Historiographie mérinide*, *op. cit.*, p. 95-105.

[p. 59]

L'HISTOIRE DU MAGHREB

Retour au sommaire

Lorsqu'Ibn Khaldûn, dans les chapitres centraux de la *Muqaddima*, analyse tantôt les champs sociaux, tantôt l'espace du politique (*al duwal*, *wa-l-mulk*, *wa-l-khilafa*, *wa-l-maratib as sultaniyya*), tantôt l'espace économique (*al ma'ash*) ou culturel (*al ulum wa-t-ta'lim*), il pense à l'histoire de tout le Maghreb, des temps les plus anciens jusqu'au XIV^e^ siècle.

Au VIII^e^ siècle, la région fut bouleversée par l'arrivée des premiers contingents arabes de l'armée de conquête. Khaldûn Ibn 'Uthmân appartenait à la tribu des Hadramawt et à la tête de ses troupes, il participa à l'avancée des Arabes qui se heurtèrent à la résistance des populations berbères en partie christianisées. La tribu des Hadramawt s'enorgueillit de s'être rangée aux côtés du Prophète du temps de l'Hégire et, à travers Wa'il Ibn Hujr, le fondateur de la lignée des Khaldûn, d'être bénie avec sa descendance jusqu'au jour de la Résurrection (*Tarif*, 34).

Fort de cette légitimité, Khaldûn Ibn 'Uthmân, le grand conquérant, s'installa à Carmona, où il tint garnison. Lorsque la conquête de l'Espagne, jusqu'aux Pyrénées, garantit une occupation durable du Sud, les Khaldûn gagnèrent Séville où ils firent partie des familles princières dirigeantes. Au X^e^ siècle, un des Khaldûn, Kurayb, afficha même des prétentions à l'émirat et gouverna Séville pendant quelques années [1].

[p. 60] Pour Ibn Khaldûn, écrire l'histoire de cet espace arabo-maghrébin-andalou, c'est aussi une façon de reconstruire sur des bases vraies sa propre histoire familiale, et, en particulier, tenter de comprendre pourquoi, au XIII^e^ siècle, les siens durent quitter l'Andalousie pour s'installer d'abord à Ceuta, puis à Tunis, où elle occupa dans l'entourage des princes hafsides des charges élevées. Histoire personnelle en partie, politique également, qui ne manque pas de prendre en considération les faits et événements affectant la société globale. Comment par exemple ignorer les ravages de la peste noire des années 1348-1350, qui a décimé les peuplements de l'espace euroméditerranéen ? Comment oublier l'effondrement des richesses apportées grâce à la route de l'or et des esclaves qui se déplaça d'un Maghreb trop incertain aux confins de la Libye ? Comment ne pas prendre en compte l'éclatement du pouvoir centralisateur à l'échelle du Maghreb et de

[1] *Cf.* Ibn Khaldûn, *Le Voyage d'Occident et d'Orient. Autobiographie*, *op. cit.*, p. 33-35.

l'Andalousie, à un moment où les espaces maritimes, jusqu'alors contrôlés, passèrent à d'autres puissances, sur l'autre rive, avec les Gênois, les Portugais, sans oublier les pays du Nord, dont les Francs (Roms) ? Et, comme tout arrive en même temps, où était passée la culture d'antan, dont *al-Andalus* au sommet de sa puissance avait été le phare inondant le Maghreb de ses « lumières » ? Ibn Khaldûn savant, mais aussi engagé dans la cité, cherche à comprendre les raisons de tous ces revers. C'est pourquoi son discours ne porte pas seulement sur la décadence, mais aussi sur la façon de l'enrayer et de se ressaisir. Là, il fait appel à un langage de vérité : dire la gravité de la situation et rechercher d'où peut venir l'espoir.

Nous sommes en présence d'un nouveau récit qui ne se construit pas dans la complaisance, comme les discours dominants d'alors, destinés à faire l'apologie des princes au pouvoir (désignés chez Ibn Khaldûn comme les premiers responsables du champ de ruines). Il s'agit plutôt d'analyser les formes, les causes et les conséquences du développement historique des formes politiques et des sociétés, en établissant les faits dans leur vérité humaine. Pour l'historien, ceci implique un préalable méthodologique.

[p. 61] Le préalable méthodologique

Retour au sommaire

Quelle méthode Ibn Khaldûn applique-t-il pour réaliser son histoire du Maghreb [1] ? Depuis que le Prophète a reçu la Révélation du Coran et que ses Paroles ont été enregistrées oralement par ses fidèles compagnons, l'historien musulman doit tenir compte de trois monstres sacrés de l'historiographie arabe : al-Ya'kûbî (mort en 897), al-Tabarî (839-923) et al-Mas'ûdî (900-956). Ce sont tous trois des encyclopédistes ayant signé des œuvres qui les consacrent comme les auteurs les plus connus et respectés du monde arabe de l'époque.

Al-Ya'kûbî appartient à une famille qui a servi la haute administration de l'Empire. Il est lui-même un dignitaire et voyage beaucoup. Si bien que ses analyses correspondent aux réalités des pays qu'il a pu traverser : Moyen-Orient, jusqu'au Kazakhstan, Inde, Égypte, Machrek, Maghreb. Sa méthode conjugue l'information livresque la plus large, les enquêtes de terrain et les entretiens avec les populations. Avant de consigner par écrit ses observations, il a interrogé un nombre considérable de témoins. Dans le *Kitab al Buldan* (*Livre des Pays*), rédigé

[1] Cf. Ibn Khaldûn, Histoire des dynasties musulmanes et des tribus arabes et berbères, traduction du baron de Slane, sous le titre Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale, *op. cit.*
Le titre d'Ibn Khaldûn est beaucoup plus fidèle au contenu des quatre tomes, car il s'agit d'une histoire des dynasties musulmanes, sur fond de domination des tribus arabes dans un premier temps, jusqu'à ce que les tribus berbères renversent la situation en différents lieux du Maghreb (Almoravides, Almohades, Mérinides) et s'emparent du pouvoir. Dans ce contexte, une place particulière est attribuée par Ibn Khaldûn aux tribus de Hilâl et de Soleïm (*Histoire des Berbères*, t. I, *op. cit.*, p. 28-51 et 134-153).

en 889, il livre une véritable encyclopédie méthodique. Les observations se font par pays visité, avec le souci d'offrir, en quelque sorte, un guide à tous ceux qui auraient à les administrer. Les informations abondent sur les groupes tribaux qui occupent les espaces, avec leur localisation géographique précise, leurs origines et activités, tandis qu'une grande place est accordée à la géographie physique, écologique et économique, avec des informations sur les climats, l'occupation des sols, les voies de circulation ou bien les activités marchandes et les richesses [1].

Al-Tabarî est encore plus important dans l'historiographie arabo-musulmane. Il est l'auteur d'un commentaire du Coran qui fit tout de suite autorité. C'est le *Jami al-bayan fi tafsir al Qur'an.* Dans le *Tarikh ar Rusul wal-Muluk* (*Histoire du Prophète et des rois*), il relate année par année l'histoire des trois premiers siècles de l'Hégire. Sa critique rigoureuse des transmetteurs (*isnad*) fonde [p. 62] l'objectivité de sa démarche. Les historiens musulmans considèrent tous que les écrits de Tabarî restent une référence incontournable. Il a fixé l'exégèse du texte sacré pour les siècles à venir, même si certains théologiens l'ont critiqué, tel Fakr ad-dîn ar-Râzi. Dans la culture arabo-islamique, l'« *al-Tabarî a dit* » rejoint le rapport que l'Occident a établi, au sortir du Moyen Âge, à l'œuvre d'Aristote (« *Aristote* dixit ») [2]. On peut néanmoins considérer qu'il y a chez cet historien une dimension ethnocentrique dans la mesure où la *umma islâmiyya* est retenue comme centre et fin de l'histoire.

Al Mas'ûdi, enfin, est l'historien du monde arabo-oriental dont Ibn Khaldûn se sent le plus proche intellectuellement. Son registre est politique et religieux. Le seul point qui les différencie est que l'un est shî'ite et l'autre sunnite, de rite malékite. Ceci étant, la vie d'al-Mas'ûdi aurait séduit Ibn Khaldûn : des voyages à travers tout l'Empire arabe, des bords de la mer Caspienne aux côtes de l'Afrique orientale, des terres de l'Asie centrale jusqu'à l'Égypte, où il meurt en 956. L'oeuvre qui a immortalisé al-Mas'ûdî est son grand traité historique. Conçue pour intéresser un public savant et le rapprocher du shiismes, l'*Akbar az Zaman* (*L'Histoire universelle*) est d'abord parue en trente volumes. Le *Kitab al Awsat* en donne une version réduite, pour arriver à la version abrégée du *Muruj adh-Dhahab* (*Les Prairies d'or*), en un seul volume. Il y a lieu de penser que cet abrégé a constitué une source importante d'informations pour Ibn Khaldûn. Mais l'ancrage shî'ite d'al-Mas'ûdî a dû le conduire à ne prendre qu'avec prudence les écrits de son illustre prédécesseur [3]. Dans les premières pages de la *Muqaddima*, il marque ainsi clairement son territoire :

---

1 Le *Kitab al Buldan* (*Livre des pays*) a été traduit en français par G. Wiet, sous le titre *Les Pays*, Le Caire, 1937.

2 L'approche des *hadiths* chez Tabarî est très conservatrice. Fatima Mernissi dans *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes* (Paris-Bruxelles, Éditions Complexe, 1992, 286 p.) soutient que l'égalité des sexes, du statut social et politique de la femme a été arrêté dès l'avènement de l'islam. Aicha, épouse préférée du Prophète, conduisait les troupes à la bataille du Chameau la tête découverte. On dit que c'est au lendemain de cette action qu'apparut un *hadith* interdisant aux hommes de se laisser diriger par une femme !

3 Al-Mas'ûdî et les *Prairies d'or* sont souvent cités dans la *Muqaddima.*

« *On a beaucoup rédigé d'ouvrages historiques détaillés et l'on a complété et transcrit l'histoire universelle des règnes et des nations. Mais peu d'historiens sont assez réputés pour être tenus pour des autorités : ce sont ceux qui ont fait œuvre originale. On pourrait les compter sur les doigts de la main. Peut-être même ne sont-ils pas plus nombreux que les trois voyelles qui indiquent les cas en grammaire arabe* (*Muq*., 6). »

[p. 63] Réduits à trois, c'est bien des historiens précédents qu'il s'agit. Mais Ibn Khaldûn se démarque en ces termes d'autres écrits de producteurs de *tarikh* de son temps :

> *« Les historiens postérieurs sont tous des conservateurs, à l'esprit lent, qui ne cherchent pas à briller. Ils se satisfont de tisser sur le même métier que leurs devanciers. Ils ne tiennent aucun compte des changements que la marche du temps apporte aux circonstances et aux usages. Leur présentation des dynasties et des événements passés est aussi creuse qu'un fourreau sans lame, et leur science est inconsistante, puisqu'on ne peut y distinguer le vrai du faux (Muq., 7). »*

On ne saurait avoir de condamnation plus radicale du *tarikh* mérinide ! Sont visés ici, au passage, Ibn Hayyan, l'historien des Omeyyades d'Espagne ; Ibn ar Raqiq, l'historien de l'Ifrîqîyya et des souverains de Kairouan (*Muq*., 7). Mais aussi les historiens maghrébins de la *Dhakira*, chronique historique assez inconsistante ; le travail d'Ibn Abi Zar, sur l'histoire du Maroc et de la ville de Fès à travers le *Rawd Al Qirtas*, et sans doute aussi l'auteur peu scrupuleux de la *Zahra* (1365) qui reprit le *Qirtas* sur Fès sans jamais citer sa source [1]. La rupture avec cette historiographie médiocre passa par l'œuvre d'Ibn Marzuq (1311-1379), vizir d'Abû Salim, sultan de Fès et ami d'Ibn Khaldûn (qu'il gratifia de nombreux avantages, dans le temps où il gouverna de 1359 à 1361, nous y reviendrons). Son *Musnad*, écrit en 1371, constitue une source intéressante d'informations pour les chercheurs contemporains. Sa fonction de vizir lui a permis d'étudier les relations de pouvoir entre les centres en compétition pour le contrôle de l'ensemble du Maghreb : Grenade, Tunis, Tlemcen, Fès et Marrakech. En 1361, une révolution de palais l'obligea à quitter précipitamment le Maroc pour Tunis. C'est là, pense-t-on, que pour occuper son temps et obtenir un retour sur Tlemcen, sa ville natale, il écrit son *Musnad* souhaitant attirer l'attention du sultan. En 1371, Ibn Marzuq quitta définitivement le Maroc pour l'Égypte et mourut au Caire en 1379. Son oeuvre est restée ignorée jusqu'à ce que Lévy [p. 64] Provençal, en 1924, en découvre un exemplaire à la bibliothèque de l'Escurial. Sur un plan méthodologique, ce qui est intéressant chez lui, c'est la construction du récit qui, de façon novatrice, implique l'historien. L'auteur du *Musnad* écrit ce qu'il a vécu

[1] *Cf.* Maya Schatzmiller, *L'Historiographie mérinide*, *op. cit*., p. 935.

en tant que vizir et ce qu'il peut dire sur le traitement des affaires de l'État, la vie de cour et le milieu politique de Tlemcen [1].

Autre rupture avec le *tarikh* mérinide : la production littéraire exceptionnelle d'Ibn al-Khatîb (1313-1374) [2], dont l'intention était d'écrire une histoire universelle (le *Nufad al djirad*), commencée en 1362 à Salé au Maroc, qui retrace le règne des Mérinides. Là aussi, sa position de vizir des princes nasrides de Grenade lui apporta une bonne connaissance des données politiques du Maghreb. Ses fonctions le conduisirent souvent à se déplacer à Fès, où il retrouva tant Ibn Marzuq qu'Ibn Khaldûn. Il est certain que les trois hommes ont beaucoup échangé sur le plan scientifique. Ce qui est remarquable chez Ibn al-Khatîb, c'est le renouveau qu'il apporte au récit, où son art de littérateur est mis au service de l'écriture de l'histoire. Sur ce plan, Ibn Khaldûn, au style plus sec, se montra très admiratif à l'égard de son ami (*Tarif*, 108) [3].

Ibn Khaldûn, à côté d'Ibn Marzuq et d'Ibn al-Khatîb, se trouve donc dans un environnement favorable pour se positionner à l'égard des grands auteurs du *tarikh* oriental, principalement al-Mas'ûdî, qui reste l'historien qui l'interpelle le plus. Mais Tabarî n'est pas non plus absent de ses pensées, puisque c'est l'histoire religieuse que ce dernier investit principalement. Aussi, après sans doute une longue réflexion, il est en mesure de décocher quelques flèches dès que l'occasion s'en présente. La *Muqaddima* est née vraisemblablement dans ce contexte intellectuel d'une pensée qui s'affirme dans un rapport à ses illustres prédécesseurs, qu'Ibn Khaldûn n'hésite pas à critiquer. Un des premiers visés est al-Mas'ûdî.

En effet, ce dernier « raconte que Moise, dénombrant l'armée des Israélites dans le désert, comptant les hommes d'au moins vingt ans, en trouva six cents mille ». Il aurait [p. 65] dû réfléchir avant d'avancer un chiffre aussi invraisemblable (*Muq*., 12-15), lance Ibn Khaldûn. De même, al-Tabarî et d'autres ont argumenté sur l'origine sudarabique des Sinhaja et des Kutama (tribus berbères d'Ifrîqîyya) : « C'est faux », rétorque aussitôt Ibn Khaldûn ; ce sont des inventions sans fondement, qui ressemblent plutôt aux fables des conteurs »

---

1 Né à Tlemcen dans une famille importante sur le plan politique et religieux, son éducation s'est faite en Orient auprès des plus grands maîtres. Revenu à Tlemcen en 1337, il est remarqué par le sultan Abû el-Hassan, qui vient de conquérir la ville et en fait son prédicateur. À la mort du sultan Abû Inan à Fès, en 1358, il est du complot qui conduit Abû Salim au pouvoir et celui-ci, pour le récompenser, le nomme vizir. Mais dans le *tarikh*, Ibn Marzuq n'occupe pas une place comparable à Ibn Khaldûn. Son récit est plus autobiographique et anecdotique que structurant, ce qu'Ibn Khaldûn appelle l'histoire en profondeur. Sur le *Musnad*, cf. Maya Schatzmiller, *L'Historiographie mérinide*, *op. cit.*, p. 36-43.

2 René Pérez, traducteur du *Shifa al Saïl d'Ibn Khaldûn*, *op. cit.*, est l'auteur d'une thèse sur Ibn al-Khatîb soutenue à Lyon, publiée en *1981* sous le titre *Le Jardin de la connaissance du noble Amour*, Lyon, Université de Lyon II, 1981.

3 Ibn al-Khatîb aura une destinée tragique. Sommé de se présenter à Fès en raison d'écrits jugés infamants par les conservateurs du « *noble comportement* », il sera assassiné et son corps jeté à la foule pour être dépecé. *Quid leges sine moribus !* Le Prophète n'a jamais dit que des choses pareilles pouvaient se faire...

(*Muq*., 17). Sur sa lancée, il épingle à nouveau al-Tabarî pour son interprétation de la sourate Al-Fajrque nous avons citée plus haut (*cf. supra* p. 41). Suivent des exemples d'interprétations contestables : les rumeurs concernant la vie des califes Harûn ar Rachid et Al-Ma'mûn, les liens des Fatimides avec la famille du Prophète, l'origine alide des Idrissides au Maroc, ou la vie de l'imam'al-Mahdî, fondateur de la dynastie des Almohades. Autant d'occasions de montrer comment le jugement critique doit s'exercer là où le Coran n'a bien évidemment rien à voir. Si bien qu'Ibn Khaldûn peut se fixer sur la critique interne de l'akbar : cela suffit pour séparer le vrai du faux.

On trouve à la suite de ces exemples critiques dans la *Muqaddima* l'énoncé des règles que l'historien doit observer pour éviter l'erreur.

La première, c'est de ne pas trop faire confiance aux sources d'information. Ibn Khaldûn précise là :

> *« Pour écrire des ouvrages historiques, il faut disposer de nombreuses sources et de connaissances très variées. Il faut aussi un esprit réfléchi et de la profondeur pour conduire le chercheur à la vérité et le garder de l'erreur. S'il se fie trop aux récits traditionnels, il n'a pas claire notion des principes fournis par la coutume [ada], les fondements [qawaïd] de la politique, de la nature, même de la civilisation [tab'iat al umrân] et les conditions qui régissent la société humaine [al ijtima al insani]. Si, d'autre part, il n'évalue pas sa documentation ancienne ou de trop longue date, en la comparant à des données plus récentes ou contemporaines, il ne pourra éviter les faux pas et les écarts hors de la route de la Vérité (Muq., 11). »*

La seconde, c'est de pêcher par manque de connaissance :

> *[p. 66] « Bien des gens ne connaissent pas le sens réel des faits qu'ils ont observés, dont ils ont entendu parler. Ils transmettent ensuite un renseignement qui n'a de valeur qu'imaginaire. Résultat : erreur (Muq., 56). »*

La troisième, c'est de laisser ses préjugés interférer dans l'interprétation du fait historique. Comment s'introduisent-ils dans l'analyse ? « *Les voies sont diverses*, ajoute Ibn Khaldûn :

> *« [Le chercheur] accepte sans hésiter la version favorable à ses propres tendances, il néglige l'examen approfondi. »*

Et il conclut :

> *« C'est ainsi que l'on admet et retransmet le mensonge (Muq., 55). »*

Viennent ensuite les altérations délibérées de la vérité historique, chez les historiens flagorneurs qui veulent obtenir des princes protection et prébende. On les trouve également chez ceux qui écrivent une histoire où ce qui compte, c'est le merveilleux, le sensationnel, destiné à charmer des foules ignorantes (*Muq*., 56).

Fort de ces prescriptions, l'auteur des *Ibar* part à la lecture des faits et événements qui ont marqué huit siècles d'histoire maghrébine et andalouse. Qui pourrait prétendre (mais qui a pris le temps de lire le livre III dans son ensemble ?) que l'on ne trouve pas dans l'histoire khaldûnienne l'application des règles méthodologiques exprimées dans la *Muqaddima* ? Dans un premier temps, Ibn Khaldûn recourt non pas à une variété de sources, mais à tout ce qui a été écrit sur la région, à travers un *tarikh* par ailleurs pauvre et inégal. Comment laisser croire qu'un autre historien l'égale sur les périodes du VIII^e^ au XIVe siècle maghrébin-andalou ou encore qu'il aurait perdu tout esprit critique ? Qu'il y ait une « teinture de *tarikh* » contestataire, c'est certain, pour qui connaît en profondeur l'histoire qu'il écrit. On pourra toujours avancer qu'il n'est pas objectif lorsqu'il parle des tribus arabes (*Histoire des Berbères*, t. 3, 1-166) ; qu'il est inacceptable qu'il en fasse des Arabes du quatrième âge (de Slane écrit « *Arabes mostadjem* ») et qu'il les décrive à travers les el-[p. 67] Athbedj, les Djochem, les Hilal, les Riah, les Zogba, les Maghila et les Beni Soleïm, comme des groupes nomades prédateurs détruisant toute vie sédentaire autour d'eux. Mais la réalité de ces siècles était-elle si différente ?

Ibn Khaldûn ne flatte personne (il réserve les louanges au Dieu créateur de toute chose). Les princes qu'il croise dans ses récits sont campés pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire ce que l'histoire a retenu d'eux et qui lui paraît objectif. L'histoire n'a pas la prétention d'être une science exacte comme les mathématiques. Mais déjà, au XIV^e^ siècle, avec Ibn Khaldûn, elle affirme sa prétention à fournir un récit aussi proche que possible du vrai.

Cette quête de la vérité, nous l'avons vu, implique pour l'histoire profane conjonction de critique interne et, le cas échéant, de critique externe réservée, elle, à l'histoire religieuse. Donc la problématique reste claire. Ne nous attendons pas à voir évoquer, dans le tome III des *Ibar*, l'histoire religieuse (*wad'iyya*), où tout dépend « *des informations données par l'autorité du Coran, des* hadiths *et des sources du droit* [*usul* al fiqh] » (*Muq.*, 695 et *sq.*). Lorsque le religieux apparaît, c'est au travers de la pratique des groupes sociaux étudiés. Sa fonctionnalité est alors reconnue, parfois comme « idéologie », permettant à des tribus confédérées venues le plus souvent du désert de s'affirmer sur les populations et de partir à la conquête du pouvoir. Nous savons que c'est bien ainsi que les choses se sont passées pour les Almoravides et les Almohades ; de façon un peu plus nuancée pour les Banu Marin [1].

[1] *Cf.* Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie, Algérie, Maroc, De la conquête arabe à 1830*, Paris, Payot, 2^e^ édition, 1964, 341 p.

Ceux qui se sont livrés au XX[e] siècle à une critique infondée de l'histoire des dynasties musulmanes que propose Ibn Khaldûn n'ont pas vraiment obéi à la prescription première de sa propre méthode (il faut toujours « *disposer de nombreuses sources et de connaissances très variées* »). Ils se sont surtout inspirés des travaux de Gaston Bouthoul dont l'introduction de l'édition de 1934 aux *Prolégomènes* constitue un modèle de genre dépréciatif. Fort heureusement, les vrais historiens n'ont pas manqué de reconnaître ultérieurement la valeur exceptionnelle [p. 68] de la fresque historique dépeinte dans le livre III [1]. L'histoire que nous offre celui-ci puise dans la profondeur des champs sociaux. Là, Ibn Khaldûn peut se mesurer avec ses illustres prédécesseurs. Il connaît le Maghreb mieux qu'eux et peut analyser les changements profonds qui l'ont affecté depuis que l'Empire arabe centralisateur s'est effondré et a fait place à autant de pouvoirs régionaux qu'il en existe aujourd'hui. Surtout, il met bien en relief les différentes logiques historiques de peuplement, étant entendu que les Berbères sont les peuples originels et que les tribus arabes ne sont arrivées que par la suite avec la conquête. Pour parler d'histoire, il faut évidemment disposer de connaissances solides, ce qui n'a pas toujours été le cas de ses critiques comme des détracteurs de l'histoire scientifique en général.

La connaissance des faits de l'*umrân*

Retour au sommaire

La *Muqaddima* offre une méthode de connaissance sur la société à partir d'un plan d'exposition original qui tranche avec l'absence d'ordonnancement des données que pêchaient les ouvrages antérieurs de *tarikh*. C'est à ce niveau que s'établit la démarcation entre ce qui est de nature et ce qui est de culture.

Ce qui est de culture, dans une alchimie dont chaque civilisation a le secret, c'est la vie sociale. Ibn Khaldûn partage ici la pensée aristotélicienne : l'homme, animal politique, construit la cité parce qu'il ne peut ni se nourrir ni se défendre seul. Les dépendances par rapport au milieu physique et environnemental l'obligent à coopérer et à rentrer dans une organisation sociale. Arrive donc le moment où, au sortir de l'état sauvage, l'homme n'existe qu'au sein d'une organisation sociale qui devient un fait, un état qui n'est pas, comme pour la philosophie occidentale, un état de la personne, mais un état de l'*umma*, de la communauté. Pour bien marquer la réalisation de cet état social caractérisé par la coopération, Ibn Khaldûn parle désormais des [p. 69] hommes et non de l'homme. Il n'exprime pas une philosophie sociale du Un, mais du Tout, fidèle à son fondamental « *al kul wahid* ». La marche vers la civilisation est alors en bonne

[1] *Cf.* par exemple, l'excellente recherche.de Georges Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1946 ; Lévy Provençal, « Sur la fondation de Fès », *in Annales de l'Institut des études orientales*, IV, Alger, 1938, p. 22-52 ; Robert Brunschwig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV[e] siècle*, Paris, Maisonneuve, 1940-1947, 2 tomes (t. 1, 476 p., t. 2, 503 p.) ; Jean Brignon *et alii*, *Histoire du Maroc*, Paris, Hatier, 1967, 415 p.

voie. Tout comme ils ont éprouvé le besoin de coopérer pour vivre et se défendre, les hommes ressentent la nécessité de se donner une autorité qui régule la vie sociale, car ils n'ont pas totalement perdu leur agressivité originelle, ni, chez certains, la turpitude. Cette autorité, c'est le « *wazi* » qui l'assure, sorte de guide du comportement socialement souhaitable. Mais Ibn Khaldûn ajoute qu'il faut qu'il ait assez d'autorité et de pouvoir pour empêcher les hommes de se battre (*Muq.*, 69). Telle est l'origine de la royauté. Ce qui mérite bien sûr d'être relevé parce que, chez lui, la royauté a un fondement social, non surnaturel. De la même façon, la capacité à être roi (beaucoup y aspirent, pense-t-il) est un fait social. Plus exactement, c'est une qualité objective qu'ont des individus, qui leur permet de s'imposer et d'établir le rang (*jâh*), le premier rang en s'appuyant sur la légitimité qu'ils ont sur le groupe. Ibn Khaldûn, sur ce point, respecte l'orthodoxie sunnite : le calife, c'est celui qui est reconnu comme tel par l'*umma*, parce qu'il est le meilleur. Mais s'il lui arrive de faillir, la communauté a le droit de le destituer et de lui trouver un remplaçant.

Ibn Khaldûn ne retient pas une quelconque prédestination, encore moins une investiture divine. La capacité d'un *wazi* de mobiliser progressivement autour de lui, pour devenir à un moment le roi (*muluk*), vient de l'*'asabiyya* qu'il génère. Émanant du groupe prêt à suivre le chef dans lequel il se reconnaît, l'*'asabiyya* se mérite en quelque sorte. Il est évident que dans cette phase du développement institutionnel, les hommes sont d'autant plus portés à suivre ce chef que celui-ci prouve sa valeur par ses succès militaires et sa grande piété. Dieu vient ici à la rescousse, pour ajouter un plus, souvent non négligeable. C'est là qu'Ibn Khaldûn retient la religion en général comme une variable de l'*umrân* revêtant une fonction sociale et politique, donc idéologique (*Muq.*, 70).

[p. 70] Il note que la royauté concerne les hommes pris dans leur ensemble. Pour cela, il déploie une démonstration syllogistique. Il y a ceux (les peuples du Livre) qui se soumettent à la Loi révélée, et ceux (les païens en général), qui l'ignorent. Mais tous sont capables de se donner une monarchie. Ce qui prouve bien qu'une monarchie est une institution sociale. Elle trouve son fondement dans l'acceptation des populations, non dans la volonté divine.

Autrement dit, par quelques propos placés au début de la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn montre qu'à un certain moment du développement civilisationnel, la monarchie apparaît. Ceci se produit dans l'*umrân al badawî*, c'est-à-dire à l'intérieur de la société nomade. Celle-ci constitue un fait de l'Orient arabe, du Maghreb et des espaces turco-mongols. Ces espaces, qui correspondent à l'aire d'expansion de la conquête arabe, sont très durs et ingrats. Là, les besoins de la collectivité se fixent sur l'essentiel. Celle-ci n'est pas confrontée au luxe, au superflu. Les hommes sont plus vertueux, plus courageux, plus unis par les liens du sang. Ce qui fait leur force [1]. L'*'asabiyya* (la solidarité clanique) constitue

[1] Sur l'*'asabiyya*, *cf.* Francesco Gabrielli, « Il concerto della *'asabiyya* nel pensiero storico di Ibn Khaldûn », *in Actes de la Reale Accademia della Scienza di Torino*, Vol. LXV, 1930, p. 472-512.

donc un facteur d'unification, de dynamiques fédératives élargies autour d'un chef qui s'est imposé et se trouve reconnu par tous. Elle entraîne aide mutuelle, affection vécue et crée une fraternité d'arme. Dans l'organisation familiale, elle fonde le lignage, lequel est indispensable pour la reconnaissance du rang social (le *jâh*). Le lignage pur, qui remonte aux temps de la Prophétie, donne vocation à gouverner la *umma islâmiyya*, même s'il reste difficile à conserver, notamment dans la phase sédentaire. Tous les lignages, face à la temporalité de l'histoire, sont cependant appelés à disparaître et à être remplacés par d'autres (*Muq.*, 211).

La civilisation nomade (*umrân al badawî*) est donc supérieure à la civilisation sédentaire. N'est-ce pas d'elle qu'est partie l'émigration conquérante ? Elle est porteuse de l'esprit de *djihad*, autant combat contre soi-même que contre les infidèles. Chez elle, se trouvent les meilleures dispositions pour la Révélation prophétique. Il ajoute :

> *[p. 71] « Chaque fois qu'un peuple nomade gouverne terres et nations, on peut être sûr de trouver en lui l'ardent désir de posséder les qualités suivantes : générosité [karam], pardon des fautes, tolérance [ihtimal] pour les petits, hospitalité, aide aux nécessiteux, et secours aux indigents, endurance, libéralité, maintien de l'honneur [arad], respect de la Loi religieuse et des théologiens, observance stricte du licite et de l'illicite prescrits par ceux-ci, respect des personnages religieux, confiance et vénération à leur égard et désir de recevoir leurs prières, grand respect des savants et des maîtres, foi en la vérité et réponse à son appel, justice et soin aux faibles, humilité envers les pauvres, attentions aux plaintes des demandeurs, stricte observance des devoirs religieux, abstention de toute fraude, ruse ou tromperie ou rupture de promesse, etc. ... (Muq., 222). »*

L'approche du fait social s'élabore ici à travers une vision idéaliste dans le respect total de la religion islamique. Mais ce que l'historien musulman veut signifier, c'est qu'à un moment de leur marche vers la civilisation, les populations nomades en rupture avec l'état précédent (*mutawahhish*) entrent dans la période des « bonnes habitudes » avant que la sédentarisation n'entraîne leur disparition (*Muq.*, 190-200). C'est pourtant à la sédentarisation qu'aspirent les populations portées par un pouvoir puissant. La ville - oh ! illusion - leur apparaît comme « *le stade suprême de la civilisation* », avant que, s'y complaisant, elles y perdent leurs valeurs et sombrent peu à peu dans une phase de dépérissement de l'*'asabiyya* et de l'État, prêt à tomber au moindre accident.

L'analyse d'Ibn Khaldûn se situe ainsi sur le terrain du comportement politique, non sur celui de déterminations économiques ou sociales. Nous devons le souligner, car certains analystes ont cru voir en lui, nous y reviendrons ultérieurement, un précurseur de « l'approche marxiste » des faits sociaux [1]. En effet, c'est bien le pouvoir politique qui est principalement concerné par la

[1] *Cf. infra*, « L'ordre immuable du politique ».

construction de la ville ou sa conquête, sa défense, et ensuite sa décadence, voire son effondrement ou sa destruction. Cette approche des faits de l'*umrân* n'a pas vraiment été comprise par de [p. 72] nombreux exégètes dont certains n'ont vu dans ces propos qu'une critique moralisatrice (absente chez Ibn Khaldûn).

La construction de la ville, ou sa conquête forment un premier défi que se lance le monarque, et qui montre sa capacité à gouverner : « *À grand roi, grande ville* » - c'est le titre d'un paragraphe de la *Muqaddima* (*Muq*., 546 [1]. Dans la phase ascendante de la civilisation urbaine, les richesses s'accumulent puis la redistribution s'opère par l'impôt [2]. Le progrès des sciences devient le couronnement de la marche en avant de la civilisation urbaine. Dans sa phase de développement suprême, l'*'asabiyya* est toujours présente dans la cité, ainsi que la soumission au prince.

Cependant, avec la soumission, Ibn Khaldûn touche a un point sensible de son analyse du fait urbain. Il précise ainsi :

> *« La soumission à la loi civile ou éducative développe chez les sujets "crainte et docilité" et perte de toute confiance "en la force d'âme". C'est pourquoi on trouve plus de force d'âme [ba's] chez les Arabes mutawahhish [sauvages]. Tels sont les Zenata, les Kurdes, les Turkmènes et les Sinhaja voilés (Muq., 224)* [3]*. »*

La soumission des sujets au prince serait ainsi la cause première de la disparition de l'*'asabiyya* en milieu urbain, et, par là même, des difficultés du pouvoir [4]. On en arrive à ce que l'on a le plus retenu chez Ibn Khaldûn dans son

---

1 Ibn Khaldûn prend l'exemple de Bagdad : « *Al-Khatîb, dans son* Histoire, *assure qu'au temps du calife Mamun, il y avait soixante-cinq mille bains publics à Bagdad. À cette époque, Bagdad se composait de plus de quarante villes et faubourgs* » (*Muq*., 544).

2 Ibn Khaldûn a une vision très moderne du circuit du trésor. Il écrit à ce sujet : « *L'argent des impôts revient au peuple. Celui-ci s'enrichit par les affaires et le commerce. Quand le prince déverse ses largesses et son or sur ses sujets, tout cela circule et lui fait retour pour de nouveau être distribué au peuple. L'argent s'en va en impôts et en contribution foncière, mais il revient sous forme de dons. La richesse des sujets est donc proportionnelle aux finances du pouvoir qui, à leur tour, dépendent des biens et du nombre des sujets. Tout cela est une question de démographie et de civilisation* (*Muq*., 58). »

3 Ibn Khaldûn écrit : « *Ceux qui se reposent sur les lois et s'y soumettent, dès le début de leur éducation et de leur formation technique, scientifique et religieuse, perdent beaucoup de leur courage naturel. Ils peuvent tout juste se défendre tout seuls. Tel est le cas des étudiants ; ils apprennent l'enseignement de leurs maîtres et s'adonnent à l'instruction et à l'éducation dans des assemblées édifiantes. On doit bien comprendre cette situation, et le fait qu'elle détruit la résistance et le courage* (*Muq*., 196). »

4 Ibn Khaldûn est confronté au problème de l'obéissance civile ; mais là où elle est force dans l'*umrân badawî*, elle est faiblesse dans *l'umrân hadarî ;* et dans cette dégradation de 1'*'asabiyya*, il place la loi et l'éducation sous l'obéissance. Tout ceci n'est pas clair. Il se peut qu'Ibn Khaldûn vise la loi édictée par un pouvoir brutal et contraignant, qui brise « *courage et résistance* » et développe l'inertie chez les opprimés (*Muq*., 195). La loi juste est en concordance avec la loi religieuse « *n'altérant pas la force de l'âme* », l'éducation à l'islam (soumission) retrouvant sa vertu en l'espèce. Il est dommage qu'Ibn Khaldûn n'ait pas poussé

analyse de la civilisation urbaine : le progressif déclin de celle-ci, sa décadence, son effondrement, occasionnés par le relâchement des mœurs.

L'historien propose une sombre description des comportements urbains emportés dans la spirale de besoins matériels à assouvir. Il écrit à ce sujet :

> *« Les individus pâtissent des pénibles efforts qu'ils font pour satisfaire leur appétit de luxe, des défauts qu'ils ont acquis en cours de route et de la démoralisation consécutive. On voit croître l'immoralité, la dépravation, le mensonge et l'escroquerie, sous prétexte de gagner sa vie - honnête ou non. On en vient à ne plus penser qu'à gagner de l'argent, et à ne pas regarder au choix des moyens. On voit les gens mentir, tricher, frauder, voler. Se parjurer, pratiquer l'usure (Muq., 589). »*

[p. 73] Les rejetons des familles illustres sombrent à leur tour, poursuit-il, à commencer par l'entourage des princes :

> *« Le glorieux fondateur de la monarchie connaît le prix de son œuvre et sait maintenir les vertus qui ont créé sa gloire et l'ont fait durer. Son fils procède directement de lui ; il s'est instruit auprès de son père. Mais il ne vaut pas son père, parce que celui qui apprend par l'étude est inférieur à celui qui s'est formé par l'expérience. À la troisième génération, on se contente d'imiter et de se reposer sur le principe d'autorité [taqlid]. C'est le cas du petit-fils qui est inférieur à son père, comme l'aveugle "traditioniste" [muqallil] l'est à celui qui exerce son effort de réflexion personnelle [mujtahid]* [1] *».*

Les civilisations périssent à cause de cette démission collective des sédentaires dont la corruption s'étend aussi à un moment donné au domaine de la foi. Ibn Khaldûn s'exprime sur un registre plutôt traditionaliste lorsqu'il écrit : « *Gâté par le luxe et son asservissement au luxe, son âme en a pris la couleur ; la force d'un homme s'en trouve altérée* [...]. *C'est pourquoi les soldats du roi, qui sont restés près de la vie et de la culture bédouines, valent mieux que ceux qui ont grandi chez les sédentaires et ont pris les usages raffinés des villes. Cela se remarque dans tous les empires. Il est donc évident que la culture sédentaire est une phase*

---

plus loin son analyse et pris en compte le fatalisme religieux qui articule soumission à Dieu et démission citoyenne, dans l'interprétation qu'en fait le plus grand nombre. Car, au fond, c'est la démission citoyenne qui fragilise le pouvoir politique dans la cité khaldûnienne.

[1] Notons au passage qu'Ibn Khaldûn est manifestement dans un *tarikh* contestataire, car cette approche de la dégradation générationnelle du pouvoir, appliquée aux Mérinides, signifie qu'Abû el-Hassan valait quelque chose ; que son fils, Abû Inan, ne valait pas grand-chose (d'autant qu'Ibn Khaldûn lui doit deux ans de prison à Fès entre 1356 et 1358). Abû Salim, qui lui succède, valait encore un peu moins et avec le jeune sultan Abd el-Aziz, c'est le gouvernement des vizirs (sortes de « maires du palais ») et de leurs coteries. À partir des années 1380, on entre dans la période des souverains fictifs et assassinés, ce qui conduit à la faillite de la dynastie en 1465. Le coup d'épingle donné au *muqallid* est intéressant aussi à relever.

qui marque un point d'arrêt dans l'existence terrestre d'une civilisation ou d'une dynastie (*Muq.*, 592) [1]. »

Mais si les faits de l'*umrân* sont à saisir dans leurs phases de développement, il faut les intégrer dans un cadre global d'analyse. C'est à l'historien de le fournir [2].

[1] Cette « culture sédentaire » fait l'objet d'une charge assez étonnante chez un homme conduit de façon générale à appréhender le fait objectif et à ne pas se fixer sur le terrain de la subjectivité. En ce qui concerne la sexualité, tout un chacun sait que les jeunes éphèbes ont intéressé, tant les califes que les gens du peuple, les rois ou le vulgaire, que l'on soit en phase ascendante ou descendante de la civilisation. Mais Ibn Khaldûn, ici, a une perception assez proche des « grands traditionalistes » lorsqu'il écrit : « *Une autre cause de la corruption des mœurs dans la culture sédentaire, c'est la tendance au plaisir, à l'empressement avec lequel, par goût du luxe, on s'y adonne. On commence à varier la nourriture et la boisson, pour complaire à son estomac. On continue par la multiplication des plaisirs sexuels* [shahawat al farah] *et la diversification des moyens de faire l'amour* [manakik], *de la fornication* [zina], *de la pédérastie* [liwat], qui toutes conduisent à la disparition de l'espèce (*Muq.*, 591). »

[2] Ce cadre ne saurait être accepté sans esprit critique. Ainsi, lorsque Ibn Khaldûn (nous saisissons le contexte pour évoquer le problème), après avoir souligné les dangers pour la société, de la pédérastie, ajoute : « [la société] est encore plus menacée que par l'adultère, puisque la pédérastie conduit à l'inexistence des enfants, alors que l'adultère fait que les enfants vivants ne peuvent pas vivre. Aussi l'école malékite est-elle encore plus sévère que les autres pour la répression de l'homosexualité, ce qui prouve qu'elle comprend mieux les intentions des lois divines et leur objet dans l'intérêt général » (*Muq*., 591). Vincent Monteil précise en note de sa traduction de ce propos : « La sodomie pratiquée sur un mâle pubère et consentant entraîne la lapidation des deux coupables » (*Risala d'Al Qayrawani*, p. 255). »Nous sommes ici dans un véritable obscurantisme apporté par la Loi religieuse. Sans faire l'apologie des mœurs de Sodome et Gomorrhe, on peut penser qu'une analyse « objective » de 1'*umrân* aurait pu conduire l'anthropologue que Abdesselam Cheddadi reconnaît en Ibn Khaldûn à s'interroger non pas « *sur le rapport de la sodomie avec le plan divin de peuplement* », mais sur sa fonction, étant entendu que dans l'« *umrân al hadarî* », elle est à notre avis dans un rapport avec la « démocratie militaire », selon l'expression avancée par Yves Lacoste, où, chacun le sait, « qui ne dit mot consent ». Elle est sans doute aussi à mettre en rapport avec le *jâh*, c'est-à-dire le rang social. La sodomie, comme le suicide chez Durkheim, est un fait social avant d'être un comportement individuel.

La construction d'un cadre global d'appréhension de l'histoire

Retour au sommaire

Il est important de souligner que la construction d'un modèle global pour saisir le fait civilisationnel se réalise, chez Ibn Khaldûn, à partir du double référentiel de la nature et de la culture. La nature renvoie à la cause première qui [p. 74] est dans la volonté de Dieu « *selon l'usage dont découle son existence* » (*cf. supra*). Subsiste alors la culture qui là, n'est pas « ce qui reste quand on a tout oublié », mais ce qui reste quand les civilisations sont mortes et que celles qui leur succèdent se réapproprient *(Muq*., 46).

Chez Ibn Khaldûn, la culture, c'est ce qui peut être sauvé quand on a tout perdu. Lui-même en est l'illustration parfaite, qui promène sa silhouette de lettré andalou partout où il se trouve, alors que le règne des Arabes est terminé, selon ses propres dires (*Muq*., 43) : à Fès, à Grenade, à Tunis, au Caire, et, à la fin de sa vie, nous y reviendrons, dans la tente de Tamerlan assiégeant Damas. Partout, il campe le personnage d'un haut dignitaire maghrébin dont il ne quitterait pour rien les vêtements et les usages de cour [1].

De même, chez les peuples, au-delà des péripéties de l'histoire conjuguées à la volonté divine (la nature des choses), la culture transcende les époques et se reflète dans les comportements sociaux. L'historien, à qui rien de vrai ne doit échapper, produit un récit de l'*umrân* dans ce qu'il a d'essentiel, en oubliant ce qui n'est que forme, apparence ou accident. L'on se trouve proche ici, pourrait-on admettre, de la sociologie historique, de l'anthropologie (Muhsin Mahdi préfère, lui, parler d'une « science de la culture » [2]). En insistant sur le fait qu'Ibn Khaldûn ne fit pas école en islam, on peut se demander s'il y a une place pour sa conception de la méthode historique dans les sciences sociales arabo-musulmanes.

Pour donner un sens à l'histoire, Ibn Khaldûn utilise deux concepts, *umrân badawî* et *umrân hadarî,* difficiles à traduire par « nations » [3]. La civilisation

---

1 Sur son entretien avec Tamerlan, *cf. Tarif*, 228-247.

2 *Cf.* Muhsin Mahdî, *Ibn Khaldûn's Philosophy History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Chicago, Phœnix Book, Chicago University Press, 1971, 325 p.

3 Retenu notamment par Abdesselam Cheddadi dans son titre *Peuples et nations du monde.* On se trouve déjà plus proche du sens khaldûnien lorsque l'on parle de sociétés nomades et sédentaires. Mais c'est insuffisant pour rendre compte de la dimension « politique » de l'*umrân* que l'on trouve dans le concept « *polis* » hérité de l'hellénisme. Chez Ibn Khaldûn, *umrân badawî*, c'est aussi un pouvoir politique qui préfère retarder la « *madina* », c'est-à-dire la *polis* en restant nomade. Mais un jour, le dynaste décidant de prendre ses quartiers dans la ville s'y installe. Alors le pouvoir se sédentarise. Au regard de quoi *umrân badawî* pourrait se traduire, dans une assez grande fidélité au concept khaldûnien, par « pouvoir nomade », et *umrân hadarî* par « pouvoir sédentarisé ». Au fond, dans l'histoire du Maghreb, pour la période comprise entre le X^{e} et le XIV^{e} siècle, ce sont bien ces deux pouvoirs qui s'affrontent, au-delà de « l'écume des vagues ».

sédentaire se développe dans la diversité (*tafannum*) (*Muq*., 583). Elle s'appuie sur des savoirs techniques, sur les arts, mais aussi sur un savoir politique. Pour démontrer la diversité de la sédentarité, il choisit ses exemples dans les pays qui ont su installer un État central fort : Syrie, Égypte, Irak. Là, des dynasties puissantes se sont succédé (*Muq.*, 585), qui ont porté plusieurs formes de pouvoir. Cependant, si celles-ci se sont effondrées, leur culture sédentaire a survécu. Ainsi en Égypte, les Coptes eurent le pouvoir, puis [p. 75] les Grecs, les Romains, enfin les Arabes, « *mais la culture sédentaire y est restée ininterrompue* » (*Muq*., 585).

De même, la civilisation du désert (*badawî*) lui permet de lire les vagues de fond qui ont bouleversé la région observée. Au Maghreb (Ibn Khaldûn insiste sur la spécificité de celui-ci), ce sont des groupes sociaux culturellement voisins qui se sont rencontrés lors de cette conquête. Les Berbères, population originelle aussi loin que l'on remonte dans le temps, comme les Arabes venus d'Orient dès le VII^{e} siècle, sont des produits de la civilisation nomade (*badawî*). Après la conquête, les Arabes nomades, ne purent s'imposer en apportant une culture sédentaire qui leur aurait permis la domination de l'espace. Si bien que rapidement les Berbères reprirent le dessus. Ils ne se soumirent qu'en apparence à la dynastie des Idrissides (en 788). Ibn Khaldûn précise :

> *« Leur serment de fidélité à Idriss I^{er} ne prouve rien, parce que son royaume n'était pas arabe, mais principalement berbère (Muq., 586). »*

Il fait encore remarquer :

> *« L'Ifrîqîyya, elle, resta aux Aghlabides et aux Arabes qui étaient avec eux. Ils avaient quelque culture sédentaire, à cause du faste et de la prospérité de la dynastie et de l'importance de la ville de Kairouan. Les Kutama, puis les Sinhaja, en héritèrent. Mais tout cela ne dura pas quatre cents ans. Après eux, cette teinture de civilisation s'effaça et les Arabes nomades hilâliens occupèrent ce pays et le dévastèrent (Muq., 586). »*

C'est dans ce contexte que l'historien a pu écrire que les Arabes forment une nation sauvage (*Muq.*, 230). Il visait les Hilâliens lancés par les Fatimides d'Égypte sur l'Ifrîqîyya (Tunis et en partie l'Algérie) : ce fut la décision du calife fatimide al-Mutansir désireux de punir en 1052 les Maghrébins qui les avaient délaissés et s'étaient ralliés au malékisme. Comme les Huns au moment des grandes invasions aux V^{e} et VI^{e} siècles en Europe, les Banu Hilâl et leurs cousins les Soleïm, détruisirent tout sur leur passage, et occupèrent toute la région [1].

[1] On a pu critiquer Ibn Khaldûn pour avoir dit que les Arabes sont des sauvages. Mais dans le cas d'espèce, il a raison. Ces tribus nomades venant de Haute Égypte où elles avaient trouvé refuge sous les Fatimides, furent lâchées sur le Maghreb. Vivant à la pointe de leur lance, elles firent fuir les populations berbères sédentarisées dont les champs furent dévastés par les troupeaux (moutons, chameaux). Elles furent sollicitées par les pouvoirs politiques pour régler leurs différends. Leur sauvagerie dans les affrontements était sans pareille.

Pour ce qui est des tribus arabes venues du désert, tant en Orient qu'au Maghreb, Ibn Khaldûn les tient en grande [p. 76] estime. D'abord pour un motif religieux, parce qu'elles ont rejoint le Prophète et qu'elles ont émigré au sens religieux du terme. Ensuite, parce que dans leur mode de vie, les vertus apparaissent au premier rang du comportement collectif. Il écrit à leur propos :

> *« Le désert est un lieu d'austérité [shazaf] et de famine [saghab] ; mais pour les nomades, il est devenu familier. Des générations d'Arabes ont vécu dans le désert, où se sont affirmés leurs traits de caractère et leurs qualités naturelles. Aucune autre race n'a subi l'attraction du désert. Quant aux Arabes, ils ne sortiraient de leur milieu pour rien au monde. Aussi, leurs lignages sont-ils purs de tout mélange, de toute brisure (Muq., 201). »*

Les Arabes du désert possèdent, eux, la vertu cardinale de la culture, cette *'asabiyya* spécifique au monde des sables. Le terme, difficile à traduire, englobe à la fois courage, intelligence, générosité, fraternité, noblesse, partage commun du désert, et bien plus encore... C'est la vertu-principe qui couvre toutes les vertus particulières. La vertu-principe, chez les nomades, naît de la nécessité « *de maintenir en état de défense l'endroit où l'on vit. C'est aussi vrai de toute autre activité humaine : mission prophétique, fondation du pouvoir royal, propagande missionnaire. Rien de tout cela ne peut s'accomplir sans combat, tant l'homme a naturelle disposition à la veulerie. Et nul ne peut se battre sans esprit de clan. C'est là le fil conducteur de notre exposé* » (*Muq.*, 119).

Ibn Khaldûn arrive donc à lire l'histoire par la culture. Il y a les peuples vaillants et de noble lignée, prêts à tout abandonner pour répandre la Parole à travers le monde. Les peuples arabes, à partir de l'Hégire, ont su regrouper leurs forces, émigrer au sens religieux du terme et convertir à l'islam de vastes espaces. Parce qu'ils se sont sédentarisés, ils se sont alors trop attardés à travers leurs descendants, dans les délices de Capoue, perdant toute combativité. L'Empire arabe prit alors fin, faute de combattants. Mais au-delà du monde arabe, Ibn Khaldûn voit aussi toutes les cultures disparaître sous les coups portés par les peuples solidarisés par des *'asabiyya* plus fortes. Ainsi, des Turco-[p. 77] Mongols, qui ont eu raison de l'Empire arabe d'Orient au XIII^{e} siècle ; des chrétiens, qui ont peu à peu bouté les Maures hors d'Espagne.

> *« Ne pleure pas comme une fille ce que tu n'as pas su défendre comme un homme ! » Ce propos de la mère du jeune Boabdil, quittant Grenade en 1492, résume bien la philosophie khaldûnienne à l'égard de la fin de l'Empire arabe. L'histoire se réalise dans des rapports de domination qui changent avec le temps. Seuls les peuples vertueux, avec l'aide de Dieu, peuvent prétendre à la mission de commandement. Avant d'être vicaire de Dieu et de son Prophète, le calife est, dans l'umrân, le Commandeur des*

Croyants (Amir al-Mouminine) [1]*. Ce sont ces mouvements qui restent à détailler dans l'histoire des dynasties arabes, des tribus et des royaumes berbères du Maghreb.*

L'histoire du Maghreb vue de l'intérieur

Retour au sommaire

En fait, Ibn Khaldûn n'a pas proposé ces analyses sans les appliquer à la lecture de l'histoire du monde arabo-musulman tant oriental qu'occidental. Ne nous attendons pas à des résultats parfaits pour ce qui est de son appréhension de l'histoire orientale, puisque lui-même confesse avoir mal dominé son sujet [2]. Mais lorsqu'il y parvient (ceci est révélé justement par Abdesselam Cheddadi), le récit khaldûnien prend immédiatement une facture qui le distingue des écrits des auteurs d'histoire générale ou régionale. C'est le cas avec le Maghreb où ses sources sont complètes et l'observation exceptionnelle sur le terrain. La grille d'analyse de l'histoire relève donc entièrement de la science politique, même si d'autres disciplines actuelles sont sollicitées, comme l'économie, la psychologie, la sociologie au sens large. Quand l'historien musulman fait appel à la philosophie, c'est surtout à la *hikmiyya falsafiyya*, au grand dam de chercheurs matérialistes qui auraient aimé qu'Ibn Khaldûn rompe davantage avec la tradition [3]. Sans nous attarder sur les développements du livre III, retenons quelques éléments de cette vue plus « en profondeur » du récit khaldûnien.

[p. 78] Pour ce qui est des Berbères, Ibn Khaldûn propose cette description typique :

« Depuis les temps les plus anciens, cette race d'hommes habite le Maghreb dont elle a peuplé les plaines, les montagnes, les plateaux, les régions maritimes, les campagnes et les villes. Ils construisent leurs

---

[1] Attribut du roi du Maroc aujourd'hui, seul à travers l'histoire de l'Empire arabe à avoir conservé la titulature. Ce titre apparaît dans la Constitution civile de ce pays, article 19 : « *Le Roi, Amir al-Mouminine, représentant suprême de la Nation, symbole de son unité, garant de la pérennité et de la continuité de l'État, veille au respect de l'islam et de la Constitution* ». *Cf.* Royaume du Maroc, *Constitution*, 10 mars 1972, Rabat, Imprimerie officielle, 1977, p. 11.

[2] Il nous est difficile de porter un jugement sur la recherche d'Ibn Khaldûn concernant l'Orient arabe, les écrits n'étant que partiellement traduits. Mais la période égyptienne de l'auteur des *Ibar* lui a permis d'approcher des sujets tels que le règne du sultan Barqûq, la place des Turco-Mongols dans l'histoire, l'importance de la Perse ancienne, le judaïsme, le christianisme. *Cf.* sur ce point Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldûn in modern scholarship, Study in Orientalism*, Londres, Third World Center for Research and Publishing, 1981, 213 p.

[3] *Cf.* sur ce point par exemple Abdelkader Djeghloul, « Trois études sur Ibn Khaldûn », Oran, Centre de documentation des sciences humaines, Cahier n° 1, 1980, 157 p. ; chez Ibn Khaldûn, la *hikmiyya falsafiyya*, science rationnelle, n'est pas coupée de la science religieuse. *Cf.* le chapitre VI de la *Muqaddima* (*Muq.*, 675-1029) et les observations critiques de notre conclusion.

> *demeures soit de pierre et d'argile, soit de roseaux et de brindilles, ou bien encore de toiles fortes avec du crin ou du poil de chameau. Ceux d'entre les Berbères qui jouissent de la puissance et qui dominent les autres, s'adonnent à la vie nomade et parcourent, avec leurs troupeaux, les pâturages auxquels un court voyage peut les conduire ; jamais ils ne quittent l'intérieur du Tell pour entrer dans les vastes plaines du désert. Ils gagnent leur vie à élever des moutons et des bœufs, se réservant ordinairement les chevaux pour la selle et pour la propagation de l'espèce. Une partie des Berbères nomades fait aussi métier d'élever des chevaux, se donnant ainsi une occupation qui est plutôt celle des Arabes. Les Berbères de la classe pauvre tirent une subsistance du produit de leurs champs et des bestiaux qu'ils élèvent chez eux (Histoire des Berbères, t. I, 161). »*

Qu'ils soient nomades ou sédentaires, les Berbères (ou Imazighen) vivent dans des relations fraternelles et solidaires. Ibn Khaldûn affirme ainsi leur place dans l'histoire :

> *« Ils ont toujours été un peuple puissant, redoutable, brave et nombreux ; un vrai peuple, comme tant d'autres dans ce monde, tels les Arabes, les Persans, les Grecs et les Romains (Hist., t. I, 199). »*

Il ajoute encore :

> *« Telle fut en effet la race berbère, mais étant tombée en décadence et ayant perdu son esprit national par l'effet du luxe que l'exercice du pouvoir et l'habitude de la domination avaient introduit en son sein, elle a vu sa population décroître, son patriotisme disparaître et son esprit de corps et de tribu s'affaiblir, au point que les diverses peuplades qui la composent sont maintenant devenues sujets d'autres dynasties et ploient, comme des esclaves, sous le fardeau des impôts (Hist., t. I, 199). »*

[p. 79] Ce regard sur l'histoire des Berbères, depuis les temps qui ont précédé la conquête musulmane jusqu'à l'avènement de la dynastie aghlabide, conduit Ibn Khaldûn à évoquer comment les Arabes furent mis en difficulté pour prendre pied en Ifrîqîyya d'abord, puis au Maghreb central et extrême. Si bien que jusqu'à ce que la dynastie aghlabide s'impose en Ifrîqîyya au IX^{e} siècle, puis en Sicile, au X^{e} siècle, le pouvoir resta aux mains des puissantes fédérations de tribus berbères, dont les farouches Kutama [1]. Le deuxième peuple qui façonne le destin maghrébin aux heures décisives de son histoire, ce sont les Arabes. Mais pas n'importe quel peuple arabe : celui du troisième âge, à qui le Prophète a donné comme mission de conquérir le monde [2]. Des vagues successives de conquérants et combattants

[1] Sur la dynastie aghlabide, cf. Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord, op. cit.* p. 45-53.

[2] *Cf.* Introduction, « Les quatre âges des Arabes ».

de la foi sont passées au Maghreb après avoir soumis l'Égypte et la Tripolitaine. Khaldûn ajoute :

> *« Avant cette émigration, les Arabes venus du désert ne s'étaient jamais établis au Maghreb, ni antérieurement, ni postérieurement à la Prophétie (Hist., t. I, 27). »*

La crise du califat et les dissensions qui s'en suivirent expliquent que ce n'est qu'en 681 que le chef arabe Oqba chercha à étendre, mais sans lendemain, l'Empire arabe vers l'Occident. On lui attribue la fondation de la ville de Kairouan, mais beaucoup de faits relatifs à cette époque sont sujets à caution. C'est avec Moussa Ibn Noçaïr, aux alentours du début du IX^{e} siècle, que se réalisèrent à la fois la conquête du Maghreb et l'islamisation. En 711, un chef berbère, Tarikh Ibn Ziyad, fut à la pointe de la pénétration arabe en Espagne et défit le royaume des Wisigoths. En 732, les combattants avancés atteignirent Poitiers. Ce fut le repli que l'on sait, suite à des divisions dans l'armée de conquête. Ce peuple arabe, qui prétendait à la domination sur l'espace maghrébin, découvrit dans les siècles suivants la difficulté de l'entreprise. Les seules dynasties arabes qui purent s'imposer furent les Idrissides (en 788-974) et les Aghlabides (800-909). Nous avons vu qu'Ibn Khaldûn est loin de considérer les Idrissides comme une dynastie arabe. Quant aux Aghlabides, vizirs jouisseurs et sanguinaires, sans lien avec le calife temporel ni avec le message [p. 80] prophétique, ils ne représentèrent pas un temps fort de l'implantation arabe, hormis le contrôle de la Sicile et d'une partie de la navigation sur le bassin méditerranéen [1]. L'histoire vue de l'intérieur est celle des dynasties ziride, almoravide, almohade, hafside, que l'on trouve dans le deuxième tome de

[1] Chez les Idrissides, au-delà du père Idriss I^{er} et de son fils, Idriss II (803-829), institués par une « constitution berbère coutumière » qui leur valut une souveraineté à l'échelle du Maroc actuel ainsi que le contrôle des échanges avec l'Afrique par Sijilmassa, les efforts d'unification et de centralisation tournèrent court avec le partage du royaume en 829. S'ensuivit alors une décadence lente mais sûre. Les historiens considèrent que la fin des Idrissides se situe en 974. Mais leur branche andalouse porte son représentant 'Ali au califat en 1016, à Cordoue. Le clan des « légitimistes » idrissides traversa les siècles au Maroc (Fès), dénonçant les usurpateurs berbères du Sud (Almoravides, Almohades, Mérinides). L'histoire des Aghlabides est relativement différente, car dans le cas de cette dynastie, qui remonte à un ancêtre plus ou moins mythique, el-Aghlab Ibn Salim (765-767), le soutien arabe fut plus direct. Investis par le calife de Bagdad, ils portèrent le titre d'émir jusqu'à l'effondrement de la dynastie en 909, sous les coups des tribus berbères Kutama et de la progressive occupation de l'espace par le madhî Obaïd Allah, qui ouvrit le Maghreb au shi'isme (début de la dynastie des Fatimides). Les émirs aghlabides surent conduire un royaume s'étendant sur l'Ifrîqîyya (la Tunisie actuelle), agrandi à la Sicile entre 827 et 878. Toute la région était alors sous contrôle arabe. Leurs réalisations firent de l'Ifrîqîyya un pays riche. Kairouan et Tunis devinrent des centres culturels, scientifiques et artistiques réputés. Mais sur le plan des mœurs, les émirs défrayèrent la chronique. Réputés pour leur épicurisme, vivant « *parmi les concubines, les musiciens et les mignons* », ils étaient pour la plupart « *souvent artistes, cultivés, larges d'esprit, mais parfois cruels, presque toujours ivrognes* ». *In* Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord, op. cit.*, p. 49.

l'Histoire des Berbères. C'est aussi celle des Abdelwadides, des Beni Merîn, et autres chefs indépendants traités dans les tomes III et IV.

Ibn Khaldûn propose un fil conducteur dans son récit : les dynasties qui se succèdent au pouvoir. Il analyse par la généalogie la légitimité des gouvernants et les comportements des forces sociopolitiques lors des changements de dynastes ; les événements d'ordre surtout militaires qui affectent l'espace et les populations ; les mutations qui en résultent dans un rapport dominant-dominé ; les aspects économiques, sociaux, culturels qui caractérisent les différents règnes. Ainsi le récit est plaisant à lire. Instructif, il fournit des éléments de compréhension que nul autre auteur de *tarikh* de cette époque n'avait apportés. Le baron de Slane compare le récit khaldûnien de la conquête arabe et aghlabide avec celui d'un auteur égyptien du XIV^{e} siècle, En-Noweiri. On découvre chez ce dernier une meilleure présentation factuelle, mais Ibn Khaldûn se montre plus explicatif au niveau des concepts et des variables qu'il introduit dans son récit historique. De même, des historiens contemporains reconnaissent que sans le livre III des *Ibar*, de très nombreux moments de la vie politique maghrébine nous seraient inconnus.

Avant d'aller plus loin dans la compréhension de son œuvre, comment résumer les moments importants d'une existence assez mouvementée, sans cesse confrontée à des frères ennemis ?

[p. 81]

CHEZ LES FRÈRES ENNEMIS (1332-1406)

Retour au sommaire

Des frères ennemis, Ibn Khaldûn va en rencontrer beaucoup sur son chemin maghrébin, en particulier à Fès, où il connut la prison, mais aussi à Grenade, à Béjaïa et à Tlemcen, où il fut jugé indésirable. Partout où il passa, ses rapports avec le milieu des cours mérinides qu'il fréquenta furent problématiques. À Tunis, à la fin de sa période maghrébine (1379-1382), l'affrontement avec Ibn Arafa, l'imam de la grande mosquée, allait être théologiquement et politiquement sévère. Mais des adversaires, il en eut aussi en Égypte, en particulier lorsque grand cadi malékite, la rigueur de ses jugements heurta nombre de gens bien en cour. Si bien qu'il est accompagné aujourd'hui encore, à travers certains commentaires, d'une réputation sulfureuse. Essayons d'y voir plus clair.

La légende du condottiere [1]

Ibn Khaldûn n'a jamais eu une armée de sbires et d'affamés à commander, contrairement à ce que l'on a parfois prétendu. Dans la vie, il aima la compagnie des lettrés et des hommes de palais. La période où il vécut fut en tous points comparable aux siècles des rois maudits en France, où chacun se tenait sur ses gardes et était prêt à sauter sur chaque ombre qui passait. Au niveau des élites, qui, selon [p. 82] le Prophète, devaient donner l'exemple, il ne fut question que de complots, de trahisons, de guerres, de machinations. L'espace maghrébin bascula dans l'obscurantisme et les sages préceptes de l'auteur des *Ibar* furent oubliés pour des siècles dans les bibliothèques princières. La raison s'effaça pour des siècles, devant la déraison d'un ordre social où le *fellah*, défenseur du Trône, selon l'expression de Rémy Leveau, devint le « pauvre diable » décrit par Ibn Khaldûn dans la *Muqaddima* (*Muq.*, 622).

L'historien se trouva placé successivement sous le principat des Hafsides de Tunis, des Mérinides de Fès, des Nasrides du royaume de Grenade et, dans le moment le plus dangereux de sa vie, des Abdelwadides de Tlemcen. Il est préférable, pour comprendre les engagements d'Ibn Khaldûn dans ce Maghreb

[1] *Cf.* Yves Lacoste, *Ibn Khaldûn, Naissance de l'Histoire, passé du tiers-monde, op. cit.*, p. 71.

troublé, de partir des Mérinides qu'il n'a cessé de servir, de l'âge de vingt-et-un ans à son départ en Égypte.

Les Mérinides (1268-1465) furent, rappelons-le, une fédération de tribus berbères originaires de l'Est marocain, éleveurs de moutons (donc producteurs de laine, d'où l'origine étymologique de leur nom lié à une variété de Mérinos). Ils succédèrent aux Almohades, artisans de l'apogée de l'Empire arabe d'Occident, Berbères partis de l'Anti Atlas de 1130 à 1268 et sédentaires appartenant au groupe des Masmouda (dont les branches occupèrent aussi le Nord du pays dans le Rif). La prise de Sijilmassa illustre l'intention principale des Mérinides de contrôler la circulation des richesses. Moutonniers, cavaliers émérites et aussi chameliers, ils poussèrent leurs troupeaux et profitèrent de l'effondrement des Almohades pour occuper méthodiquement l'espace rural, se méfiant des villes dans lesquelles ils n'entendaient pas se faire piéger. Ils arrivèrent ainsi à remonter très haut jusqu'au *Rif* oriental et aux environs de Fès. Leur méthode de conquête fut prudente : contrôler des points stratégiques, passer alliance avec les tribus locales, placer les villes sous surveillance, leur imposer tribut et tenir les postes frontières. En fait, contrairement aux Almoravides et aux Almohades, les [p. 83] Mérinides ne lancèrent pas un mouvement sous l'étendard d'une réforme religieuse (l'« unitarisme » *tawhid*, dans le cas des Almohades, avec à leur tête Ibn Toumert, qui s'est posé dès le départ comme un « Mahdi », c'est-à-dire un envoyé de Dieu montrant le droit chemin et prétendant à l'infaillibilité - *'isma*).

En ce qui concerne l'engagement vis-à-vis de l'islam, la dimension religieuse n'échappa pas aux Mérinides. Un temps distants par rapport au processus d'islamisation, ils se rattrapèrent afin de légitimer leur pouvoir, multipliant la construction de mosquées et de *medersa* (œuvres pieuses), en instituant un culte autour du tombeau d'Idriss II (descendant du Prophète) et en se lançant dans des opérations de guerre sainte en Espagne (*djihad*) portant ainsi secours aux *reyès* des *taïfas* menacés par la *Reconquista*. Dans cette logique, ils fondèrent une nouvelle capitale, Fès-Jdid, distincte de la *médina* de Fès.

Sur le plan politique, l'anarchie qui régnait au XIII^{e} siècle favorisa progressivement une dynamique de centralisation vite contrariée par des conflits internes. Le premier souverain mérinide d'envergure fut Abû Youssef Yacoub (1258-1286), à qui Fès, dont il fit sa capitale en 1276, dut ses embellissements. Il construisit effectivement des écoles religieuses (*medersa*), vint au secours des Nasrides de Grenade, cernés par les troupes chrétiennes. Les véritables limites à son pouvoir, il les trouva en Algérie centrale, où les Abdelwadides lui résistèrent à partir du sultanat de Tlemcen. Mais aussi en Ifrîqîyya (Tunisie), sous contrôle hafside, et au Sud saharien central, où évoluaient des tribus sans foi ni loi pratiquant la *razzia* et dévastant la région (*al arab al Musta'jama*) [1].

[1] Ce sont ce qu'Ibn Khaldûn appelle « *les Arabes qui ont perdu leur arabité* », lorsque, ayant émigré lors de la Prophétie, ils ont fait retour, par la suite, au désert (comme les Banu Hilâl et les Soleïm).

Abû Yacoub Youssef lui succéda et régna de 1286 à 1307. Comme son père, il dut faire face à une agitation intérieure permanente et monter des expéditions tantôt au Nord, tantôt au Sud ou à l'Est. Dans ce dernier territoire, se déployait l'alliance des Abdelwadides avec les Hafsides de Tunis (eux-mêmes acoquinés avec les Nasrides de Grenade qui n'étaient pas très fidèles car ils négociaient en permanence [p. 84] avec les chrétiens). Ainsi, l'année où naquit Ibn Khaldûn (en 1332) fut celle d'un Maghreb susceptible de basculer à tout moment dans un camp ou dans un autre.

Le règne d'Abû Saïd 'Uthmân (1310-1331) fut assez long pour que l'œuvre centralisatrice du *maghzen* (bureaucratie) mérinide puisse se poursuivre, avec comme ligne de conduite, non pas l'affrontement contre les autres dynasties (abdelwadides et hafsides), mais des alliances sans cesse changeantes et des compromis. C'est ainsi qu'Abû Saïd 'Uthmân maria son fils Abû el-Hassan à une princesse hafside, inaugurant de nouveaux rapports avec un « Empire d'Occident » désormais partagé en quatre centres de pouvoir : Fès, Tlemcen, Tunis et Grenade.

Réalistes, les Mérinides se rallièrent à une politique de centralisation limitée au Maroc actuel. Ils respectèrent de fait, sinon de droit, un espace algérien éclaté et tunisien éloigné. C'en était fini d'une aire unifiée arabo-andalo-maghrébine. Était-ce le basculement vers les États nationaux que nous connaissons aujourd'hui ? Ibn Khaldûn a-t-il perçu ce bouleversement que représentait un Maghreb qui n'était saisissable qu'à partir de cette pluralité de centres de pouvoir et non d'un centre unique comme cela avait été réalisé antérieurement sous les Almoravides et les Almohades ? Les Nasrides du royaume de Grenade prirent une place privilégiée dans le cœur d'Ibn Khaldûn, car ce sont eux qui continuèrent à défendre la présence arabe en Andalousie où, jusqu'au début du XIII^{e} siècle, ses arrière-arrière-grands-parents avaient vécu. Ainsi, quand il se rendit à Grenade, il fut reçu avec les honneurs et y retrouva le puissant vizir Ibn al-Khatîb, avec lequel il s'était lié d'amitié et partageait une complicité intellectuelle.

Les Nasrides furent les héritiers du califat omeyyade de Cordoue qui régna sur l'Occident arabo-musulman jusqu'au début du XII^{e} siècle. De recul en recul, de dissensions internes en révolutions de palais, le califat disparut. C'était un prince bien affaibli qui survivait à Grenade davantage grâce à la tolérance des rois chrétiens qu'à ses capacités à défendre son indépendance contre les régionaux de la reconquête qui l'entouraient un peu partout.

[p. 85] Le fondateur de la dynastie nasride fut Mohammad al-Ahmar, qui réussit à prendre sur les Almohades en perte de puissance une région correspondant à peu près aux provinces actuelles de Grenade, Almeria et Malaga. Pour consolider efficacement son occupation, il accepta de se placer sous la suzeraineté de Ferdinand III de Castille. Ainsi le royaume put survivre jusqu'à la fin du XV^{e} siècle. Les princes qui donnèrent à Grenade l'Alhambra furent Youssouf I^{er} (1334-1355) et Mohammed V (1354-1359 et 1362-1392), que servit Ibn Khaldûn. Cherchant surtout à établir des rapports de coexistence pacifique,

tant avec les Mérinides et les Hafsides qu'avec les princes chrétiens de la reconquête, les deux souverains firent de Grenade une cité cosmopolite et active, d'une grande prospérité économique. Les arts furent portés à leur plus haute expression. Les princes chrétiens ne s'y trompèrent point qui cherchèrent aussitôt la reddition de la ville plutôt que sa conquête ou sa destruction. Mais la pression chrétienne fut suffisamment forte pour qu'à de nombreuses reprises les Nasrides appellent les Mérinides à leur secours. Ces derniers, sans trop y croire, répondirent aux demandes dans des conditions toutefois suspectes. Eux-mêmes avaient besoin des princes chrétiens pour contrecarrer l'alliance de plus en plus pesante des Abdelwadides de Tlemcen et des Hafsides de Tunisie. Il en résulta un chassé-croisé diplomatique bien compliqué, dans lequel Ibn Khaldûn, assez expert en la matière, parvint à arrondir les angles.

Notre *condottiere* historien fut en fait un diplomate averti qui sut jouer la partie pour les Mérinides, même après avoir gagné l'Égypte (en 1382). Cette fine diplomatie ne doit pas surprendre puisque sous Abû Youssef Yacoub déjà, et surtout sous Abû Rabia (1308-1310), tantôt les Mérinides répondaient aux demandes des Nasrides, tantôt ils favorisaient les princes chrétiens. En fait ils restaient conformes à ce qu'ils étaient depuis l'origine : des pragmatiques pour lesquels la religion apparaissait secondaire. Dans ce contexte, Ibn Khaldûn se permit d'avoir un jugement moral à leur égard. Ce n'est pas un hasard s'il se mit à produire, avec Ibn Marzuq et Ibn al-Khatîb, un *tarikh* contestataire [1].

[p. 86] Les Abdelwadides furent des produits de l'effondrement des Almohades. Les princes de Tlemcen cherchèrent le soutien de leurs voisins hafsides de Tunisie afin d'alléger la tutelle que les Mérinides voulaient établir sur eux. En 1235, la rupture fut consommée avec les Almohades lorsqu'un chef abdelwadide de la puissante fédération des Zenata rejeta leur suzeraineté, se proclama indépendant et passa alliance avec les Mérinides qui s'affirmaient dans le Sud marocain. De 1235 à 1283, sous le long règne de Yaghmorasan, les Abdelwadides se sédentarisèrent et se firent respecter à la fois par les Hafsides à l'Est, les Maghîla au Sud et les Mérinides à l'Ouest. Le petit royaume fut prospère et marqua la frontière que les Mérinides trouvèrent désormais à l'Est.

C'est pour les contourner que s'amorça, sous le règne d'Abû Yacoub Youssef, la stratégie d'alliance des Mérinides et des Hafsides. Une belle princesse était à prendre à Tunis : Fatima, fille du souverain hafside, Abû Bakr. Le père d'Abû el-Hassan, Abû Saïd 'Uthmân, se déclara prêt à traverser, avec son fils, tout le Maghreb pour aller saluer les parents et embrasser avant le mariage sa future belle-fille. Ce ne fut pourtant pas un prince héritier que la belle Fatima épousa, mais un sultan..., car Abû Saïd 'Uthmân mourut en route vers Taza, et son fils lui succéda immédiatement. Abû el-Hassan (1331-1351) poursuivit un effort d'unification à l'échelle de l'Empire, mais se heurta aux princes chrétiens. En 1340, l'armée mérinide, qui s'était aventurée en Espagne, fut défaite à Rio Salado,

[1] *Cf.* Maya Schatzmiller, *L'Historiographie mérinide*, *op. cit.*

près de Tarifa. Abû el-Hassan, dans la déroute, y perdit sa belle Fatima. Aussitôt, il sollicita la main d'une de ses sœurs, soulignant ainsi l'importance qu'il accordait à l'alliance avec Tunis. Dans ce contexte, le petit royaume abdelwadide ne put que livrer des combats sans espoir. Lorsque Tlemcen leur parut intenable, il se replia dans le Sud désertique qui leur était familier, quitte à revenir une fois le danger écarté. C'est ce qui se passa lorsqu'en 1337 Abû el-Hassan reprit Tlemcen au sultan Abû Tachfin et à Abû Inan en 1347. Les Abdelwadides surent chaque fois renaître de leurs cendres et provoquer les Mérinides.

[p. 87] Les Hafsides écrivirent les pages les plus glorieuses de la Tunisie (Ifrîqîyya) avant que celle-ci ne tombe sous le contrôle ottoman en 1574. La dynastie hafside fut fondée par Zakarya Yahia en 1228, dans le double contexte de l'effacement des Almohades et de la perte de contrôle de l'Ifrîqîyya par les Fatimides d'Égypte. Mais comme dit Ibn Khaldûn, au-delà des turbulences politiques, il restait quelque chose à Tunis de la brillante culture apportée par les Andalous qui y trouvaient refuge et de celle d'Orient venant de la proche Égypte. Sa vie durant, il souhaita y revenir. Pour éviter que leur envahissant voisin ne prenne trop d'importance, les Hafsides jouèrent des Abdelwadides comme État tampon. Constantine et Biskra représentaient sur la côte méditerranéenne des centres d'échanges avec lesquels ils gardèrent toujours de relatives bonnes relations. Tant que son beau-père conserva le pouvoir à Tunis, Abû el-Hassan fut freiné dans son projet hégémonique. À la mort de celui-ci, en 1346, il se saisit d'un prétexte pour assiéger Tlemcen, s'en empara, puis fit son entrée à Tunis en 1347. Mais la ferveur populaire n'était pas au rendez-vous. Ibn Khaldûn, jeune étudiant, assista à l'événement. Le Maghreb plongea alors dans une série de « *grands bouleversements* » dont la peste noire de 1348 marqua le début. L'historien musulman en décrit les ravages, notamment dans le milieu intellectuel où moururent de nombreux savants. Il y perdit aussi son père, sa mère et nombre de ses professeurs. La crise économique et sociale se mesura alors à la disparition des grands courants d'échanges, à la chute du petit commerce, de l'artisanat urbain et de l'agriculture. L'insécurité aussi interdit toute activité. Les difficultés se manifestèrent également au niveau culturel. Dans les campagnes, on revint aux cultes païens et à la vénération des saints (les marabouts). Sur le plan politique, fleurirent les assassinats en série. Les souverains furent sans cesse destitués. Les vizirs prirent le pouvoir et des tribus nomades étendirent chaque fois davantage le *bled siba* (en rébellion). En 1356, Abû Inan, qui avait combattu son père les armes à la main, parut un moment l'homme fort. Mais lors d'une mauvaise fièvre dont il n'arrivait pas à se [p. 88] débarrasser, son vizir, pressé de prendre le pouvoir, accéléra les choses en l'étranglant. Le même vizir connut un sort analogue huit mois plus tard : vivre autour du pouvoir à Fès en ces temps maudits était loin d'être de tout repos. C'est là que réquisitionné par Abû Inan pour renforcer le potentiel scientifique de la ville, s'était réfugié Ibn Khaldûn. Aussitôt, celui-ci s'attacha au service du sultan.

C'est dans ces années troublées que, selon certains, la carrière du jeune *condottiere* se précisa. Effectivement, on ne peut pas dire qu'il ne joua pas un rôle

pour favoriser l'intronisation d'un Abû Salim contesté qui finit par s'imposer. Le jeune sultan étant soutenu par Grenade et les princes chrétiens et la garde prétorienne à Fès se trouvant principalement sous contrôle de ces derniers, il suffit de rallier quelques tribus du Rif et des régions proches de Fès, pour qu'en 1359 le jeune prince entre « triomphalement » à Fès. « *J'étais de son cortège* », écrit Ibn Khaldûn... Mais le poste de vizir lui échappa au profit d'Ibn Marzuq. Il en éprouva quelque déception... Il allait devenir dans les jours qui suivirent, secrétaire du prince qui le pourvut de terres et autres prébendes (*Tarif*, 85) [1].

En 1361, survint la mort brutale du jeune sultan Abû Salim, deux ans après son intronisation. Ibn Khaldûn manifesta aussitôt son intention de retourner à Tunis. Il épousa une femme qui appartenait à une famille princière de Constantine. Le rétablissement chez les Hafsides lui parut sans doute souhaitable. C'est alors que se décida pour lui, par l'intervention des Mérinides de Fès, un destin qu'il n'allait plus vraiment contrôler.

Le *missi dominici* des Mérinides

Retour au sommaire

Sans doute, jugea-t-on Ibn Khaldûn utile auprès des Nasrides, alors en difficulté à Grenade et réfugiés à Ronda où on l'envoya. Avec le temps, les Nasrides avaient fini par revenir à Grenade, en 1362. C'est là que notre historien allait être reçu avec les plus grands honneurs et devenir familier du sultan Mohammed V.

[p. 89] Il précise à ce propos :

> *« Je pris place parmi les membres les plus éminents du Conseil du souverain ; j'eus le privilège d'être le compagnon de ses retraites, le compagnon de ses sorties, de partager sa table, ses moments de détente, ses jeux d'esprit (Tarif, 91). »*

Pendant un an, tandis que sa famille a pu rejoindre Constantine, Ibn Khaldûn vit à l'Alhambra de Grenade, goûtant le faste de la civilisation la plus raffinée du monde. Il va se voir confier une mission « confidentielle » auprès du roi chrétien de Séville, Pierre le Cruel : il s'agissait de faire ratifier un traité de paix que le prince avait conclu avec les rois du Maghreb (*Tarif*, 91). Il raconte en ces termes son ambassade :

> *« J'étais porteur d'un présent somptueux : soieries, chevaux de race, pourvus d'étriers en or massif, et bien d'autres. Je fus reçu à Séville où je pus voir les lieux où vécurent mes ancêtres. Le roi chrétien me combla d'honneurs, manifesta toute sa satisfaction de me voir, se montra au*

[1] Ibn Khaldûn avait des vues sur le vizirat. Mais cette prétention ne suffit pas à définir un *condottiere*.

courant de la haute position de mes aïeux à Séville [...]. Le roi me demanda de demeurer auprès de lui, m'offrant de me rétablir dans les biens de ma famille détenus par de hauts dignitaires de son royaume. En termes adéquats, je repoussai la proposition, et il continua à m'indiquer sa satisfaction jusqu'à mon départ. Il m'approvisionna pour le voyage, me fournit des montures : une mule fringante portant de lourds étriers et une bride garnie d'or. J'en fis présent au sultan, à mon retour, qui me concéda le village d'Elvira, en terre irriguée dans la plaine de Grenade (Tarif, 91-92). »

Il est évident, à la lecture de ce compte rendu, qu'Ibn Khaldûn était mieux reçu chez les adversaires chrétiens qu'il ne le sera plus tard chez les Abdelwadides où son jeu diplomatique finit sans doute par importuner les maîtres de Tlemcen. Pourtant, alors que sa famille avait réussi à le rejoindre à Grenade, il ne put s'y maintenir à cause des jalousies que sa position près du sultan ne manqua pas de soulever, mais aussi parce qu'à Bejaïa (Bougie) son ami de jeunesse, le sultan Abû Abd Allah, venait de prendre le [p. 90] pouvoir et le réclamait auprès de lui. Vrai ou faux, ce retour d'Ibn Khaldûn sur Béjaïa ? Nouveau voyage ? Toujours est-il qu'il s'y rendit au milieu de l'année 1364. Voici, racontés par le futur chambellan, quelques détails de son arrivée :

« Le sultan me fit un excellent accueil : il envoya au-devant de moi des dignitaires de l'État ; le peuple de la ville vint de toute part pour m'escorter : on se frottait aux pans de mes habits ; on m'embrassait les mains. Ce fut une journée vraiment mémorable. Et lorsque j'arrivai en présence du sultan, il prononça les formules de salut et de protection ; puis il m'offrit robe d'honneur et monture. Sur son ordre, les dignitaires de l'État se présentaient le lendemain matin à ma porte. Doté de pleins pouvoirs, je m'occupais de mon mieux à diriger les affaires, et à consolider l'autorité du souverain. Après avoir expédié les affaires publiques dont je m'occupais dès l'aube, je me rendais régulièrement enseigner à la Mosquée de la Casbah, où je passais la journée à enseigner et où j'avais également la charge du sermon (Tarif, 97-98). »

Ibn Khaldûn devint chancelier du prince. C'est par lui que passaient tous les ordres du sultan. Il précise qu'il avait les pleins pouvoirs (plus exactement, il s'agissait de compétences globales). Mais il ne put conserver longtemps cette haute fonction. Le prince qu'il servait était d'esprit belliqueux et entretenait un conflit avec son cousin de Constantine. Il eut la mauvaise idée d'engager une bataille au cours de laquelle il périt. Ibn Khaldûn, placé devant la vacance du pouvoir, décida, avec l'accord des notabilités de la ville, de livrer les clés au sultan de Constantine. Voici comment il raconte lui-même l'événement (*Tarif,* 99) :

« Je me trouvais dans la Casbah, dans le palais du sultan, au moment où me parvinrent les nouvelles (la mort du sultan et l'arrivée sur Béjaïa d'Abû al-Abbas, sultan de Constantine). Un groupe d'habitants me

demanda de prendre la direction des affaires et de proclamer un des enfants d'Abd Allah (sultan défunt). Je repoussai la proposition et sortis au-devant d'Abû al-Abbas, qui me reçut avec bienveillance et à qui je remis les clés de la ville [1]*. [p. 91] Je fus rétabli dans ma situation antérieure sans aucune modification ; mais, me rendant compte des calomnies de plus en plus nombreuses dont j'étais l'objet et des tentatives faites pour susciter la méfiance du sultan à mon égard, je lui demandai de me retirer selon le pacte que nous avions conclu entre nous. »*

Le temps du repli

Retour au sommaire

La mort du sultan Abd el-Aziz à Fès, en 1372, ouvrit une période de grande agitation dans tout le Maghreb. Les rapports des Mérinides avec les Nasrides de Grenade se dégradèrent. La centralisation de la région trouva comme pierre d'achoppement les multiples féodalités qui contrôlaient le Souss et le Tafilalet au Sud. Les marches de l'Est se montrèrent de plus en plus insoumises. Le Nord affirma une indépendance frisant la rupture. Dans ce contexte, Ibn Khaldûn, séjourna à Biskra et se plaça au service des Mérinides, tout en s'adonnant à l'étude. Il se rendit bientôt à Fès. Gratifié de terres et d'une pension par le vizir Abû Bakr, il fit partie du Conseil du sultan. C'est là vraisemblablement qu'il commença la rédaction du *Kitab al Ibar* dans les deux ans de tranquillité qu'il connut de 1372 à 1374.

Mais à plusieurs reprises, il demanda de quitter Fès avec sa famille parce qu'il pressentit que la vie de savant y devenait dangereuse (Ibn al-Khatîb, en faveur duquel il avait intercédé, avait connu une mort atroce [2]). Installé en 1374, le sultan Abû al-Abbas l'autorisa à partir à nouveau pour Grenade, mais sa famille resta à Fès, comme gardée en otage. C'est alors que survint un épisode assez compliqué.

Arrivé à Grenade, le sultan nasride le jugea indésirable et l'extrada vers une destination problématique : cela revenait à le livrer au sultan de Tlemcen, Abû Hammu, avec lequel il était en délicatesse (Ibn Khaldûn l'avait fait piéger lors d'un conflit antérieur par les troupes mérinides, ledit sultan en était sorti de justesse, abandonnant biens et harems). Peu rancunier, Abû Hammu le chargea d'une [p. 92] mission chez les Dawâwida, tribu hostile aux Mérinides. Ibn Khaldûn nous dit qu'il feignit d'accepter la mission. En fait, il en profita pour rejoindre les Awlad Arif, tribu respectée et sous suzeraineté mérinide. Il s'installa ensuite à Ibn Salama, rejoint bientôt par sa famille. Devant lui, allaient s'ouvrir

[1] Ce faisant, à notre avis, Ibn Khaldûn travaille pour les Mérinides, car il renforce Constantine. Ce qui veut dire affaiblir Tunis. Dans le contexte de cette époque, son initiative de livrer la ville ne peut qu'être saluée à Fès.

[2] Sur Ibn al-Khatîb, *cf.* la thèse précitée de René Pérez.

alors quatre années de recueillement qui lui permirent de rédiger une version complète du *Kitab al Ibar*. Il résume en ces termes cette période :

> *« Ayant à nouveau besoin du concours des Dawâwida, le sultan Abû Hammu m'appela à la cour et me chargea d'une mission auprès de ces derniers. J'en fus alarmé. Je décidai, en moi-même, de ne point m'occuper de cette affaire, ayant opté pour le renoncement et une vie loin du monde ; mais je fis mine d'accepter et quittai Tlemcen. Parvenu à al Batha, je bifurquai à droite, vers Mendas, et regagnai les tribus des Awlad Arif, qui résidaient à l'Est du mont Guzul. Elles me reçurent à bras ouverts. Après quelques jours, elles firent venir ma famille de Tlemcen et surent m'excuser auprès du sultan (Abû Hammu) de ne pouvoir m'acquitter de la tâche qu'il m'avait confiée. Je fus installé avec ma famille à Qal'at Ibn Salama, dans le pays des Banu Tujin que le sultan (Abû Inan) avait concédé en iqta [concession] aux Awlad Arif (Tarif, 141). »*

Il est possible que cette solution ait été négociée entre Fès et Tlemcen de façon à lui permettre de rédiger son œuvre d'historien. Car il est difficile de croire qu'à Fès, le vizir Abû Bakr, son ami de longue date, ne l'ait pas appuyé dans ce sens. La solution d'Ibn Salama présentait l'avantage pour Fès de le garder sous la tutelle mérinide (mais aussi de le protéger), car les Awlad Arif, contrairement à ce que l'on a pu avancer, ne se trouvaient pas sous la suzeraineté de Tlemcen, mais de Fès [1]. C'est donc dans un lieu tranquille, loin des turbulences politiques, qu'Ibn Khaldûn trouva refuge. Jacques Berque écrit à ce sujet : « *C'est une pause dans sa vie vagabonde* » [2]. En effet, pour une fois, il se retrouva dans une retraite propice

---

[1] Ce qui a pu prêter à confusion, c'est que le texte d'Ibn Khaldûn n'est pas assez précis lorsqu'il évoque son arrivée à Ibn Salama. Le sultan auquel il est fait allusion en deuxième lieu dans le texte est Abû Inan le Mérinide, lequel, lors de sa conquête de Tlemcen, avait confirmé les Banu Tudjin, confédération berbère à laquelle appartenaient les Awlad Arif, dans leurs droits historiques sur les terres convoitées par les Dawâwida, originaires de la pénétration hilalienne ; tandis que le premier sultan cité est Abû Hammu. Sur Ibn Salama, Jacques Berque apporte les éléments d'information suivants : « *Le château* (Qu'lat Ibn Salama) *n'appartenait nullement aux Dawâwida, mais à leurs ennemis, les Suwayd, de qui le prince Wamzammar b. Arif* (qui accueillit Ibn Khaldûn) *joue habilement pour Fès contre Tlemcen* » (*cf.* Jacques Berque, *Maghreb, Histoire et Société, op. cit.*, p. 51). Abdesselam Cheddadi est encore plus précis : « *Abû Inan s'étant emparé de Tlemcen et ayant élevé Ouemzemmer* (Wainzammar chez Jacques Berque), fils *d'Arif, au-dessus de tous les chefs de tribus Zoghba, lui concéda le territoire du Séressou, la Qu'lat Ibn Salama et une grande partie du territoire occupé par les Banu Tudjin... »* (*Tarif*, 264, note 113).

[2] Relevons là un mythe qui s'est construit autour d'un Ibn Khaldûn vagabond en son siècle. Ibn Khaldûn a fait des déplacements au Maghreb et en Andalousie, en prolongement en fait de ses fonctions diplomatiques dans l'entourage des princes, mais aussi parce que c'était une des conditions de sa recherche sur l'histoire régionale. En Égypte, il ne put voyager comme il le souhaitait ; à part le pèlerinage à La Mecque, un voyage en Syrie, à l'occasion duquel il fit un détour par Jérusalem et Damas, et l'expédition à Damas sur la fin de sa vie, il ne bougea pas du Caire et de ses environs, où il exerça dans les établissements religieux et comme grand *cadi* en droit malékite, comme nous l'avons vu *supra.* Les grands historiens arabes ont beaucoup plus parcouru le monde que lui. L'obstacle majeur aux voyages était l'insécurité d'alors, mais aussi

à la création. Comme il l'avoue lui-même, c'est là que les idées lui vinrent, ce qui lui permit finalement de rédiger la *Muqaddima*.

[p. 93] Ibn Khaldûn nous dit peu de chose sur Ibn Salama, hors ces quelques lignes :

> *« J'y résidai pendant quatre ans. C'est là que je commençai la rédaction de mon ouvrage [le Kitab al Ibar] et que j'en achevai l'introduction [Al Muqaddima]. Je conçus celle-ci sur un plan original. Mon esprit fut pris sous un torrent de mots et d'idées que je laissai décanter et mûrir pour en recueillir la substantifique moelle (Tarif, 142). »*

L'historien diplomate n'est pas plus disert sur le sujet. On apprend dans le *Tarif* que lorsqu'il eut terminé le dernier feuillet et que les trois livres furent bouclés, il tomba gravement malade, pensant même mourir (*Tarif*, 143). Il réussit, « grâce à *la faveur divine* », à revenir en santé et éprouva le besoin de retrouver la civilisation urbaine. Tlemcen et Fès ne lui paraissant pas sûrs, il préféra finalement Tunis, qu'en observateur attentif à l'émotion des souvenirs collectifs mais aussi personnels, il dénomme ainsi :

> *« Patrie de mes pères où s'élèvent leurs demeures, où se conservent leurs traces et leurs tombeaux. »*

Il révèle là son attachement à la ville qui l'a vu naître. Il écrivit par conséquent au sultan de Tunis qui « l'invita *chaleureusement à le rejoindre au plus vite* » (*Tarif*, 144).

Ce énième départ ne se fit, semble-t-il, qu'avec l'accord de Fès, car le prince Ouemzemmer Ben Arif ne pouvait prendre sur lui de laisser partir son hôte illustre de son propre chef. Il était sans doute difficile de lui permettre de retourner chez les Hafsides après tout ce qu'il avait pu détenir comme secrets sur les trois autres centres de pouvoir. Son statut de diplomate, de haut fonctionnaire, et aussi de lettré surveillé par les pouvoirs se révèle bien là. Il est vraisemblable que la diplomatie secrète joua entre les cours et que l'accord se fit pour qu'Ibn Khaldûn ne reste pas à Tunis mais pour qu'il parte en exil vers l'Égypte. Peut-être lui a-t-on imposé de se tenir à distance de toute activité politique, condition nécessaire pour que sa famille vienne le rejoindre ? En tout cas, Tunis entendait garder un pouvoir sur lui, et au-delà de Tunis, Fès aussi peut-être...

---

la surveillance effectuée par les princes sur les intellectuels qui conservaient peu d'indépendance par rapport au pouvoir politique. Le grand périple tant attendu était, pour tout vrai croyant en la Parole du Prophète, surtout le pèlerinage initiatique à La Mecque.

[p. 94] Persona non grata *en Ifrîqîyya*

Retour au sommaire

Il partit donc d'Ibn Salama en octobre 1378 avec le *Kitab al Ibar* quasiment terminé dans ses bagages de voyageur forcé. Profitant d'une caravane de moutonniers qui rejoignait le Sud-constantinois, il jeta un dernier regard vers ces pierres arides qui lui avaient permis, dans la méditation, de réfléchir en profondeur sur l'œuvre de l'homme, inséparable pour lui de l'œuvre de Dieu.

Retourner à Tunis, c'était retrouver la culture du sédentaire qui l'avait tant interpellé dans la rédaction du *Kitab.* Pourquoi ne resta-t-il pas chez les nomades, lui qui en avait tant vanté les qualités, et par-dessus tout, la droiture ? Sans doute, parce qu'en lui, profondément, il ressentit la nécessité d'effectuer le pèlerinage à La Mecque. Musulman respectueux des rites, il atteignait la cinquantaine et il ne lui fallait pas trop tarder pour obéir à une des plus importantes injonctions du Prophète [1].

Arrivé à Sousse, fin novembre, il fut reçu dans les conditions assorties à son rang. Il écrit :

> *« Le sultan [Abû al-Abbas de Tunis] m'accueillit avec empressement, me combla d'égards, me consulta sur les affaires les plus importantes ! Puis il me fit reconduire à Tunis après avoir ordonné à son affranchi, Farik, qui l'y suppléait pendant son absence, de préparer une maison pour me recevoir, et, en plus d'une pension, de me procurer du fourrage pour les bêtes et de ne rien me ménager de ses bontés. Je rentrais à Tunis au mois de Shaban (novembre-décembre 1378). M'étant réfugié sous la bienveillante protection du sultan, je fis venir ma famille et mes enfants pour qu'ils jouissent avec moi de ses bienfaits et je jetai là mon bâton de voyageur (Tarif, 144) [2]. »*

Dans sa ville, le sultan le promut aussitôt et en fit son confident, ce qui n'alla pas sans provoquer certaines réactions d'hostilité. L'historien précise dans le *Tarif* :

> *« Les gens de cour en étouffèrent de dépit (Tarif, 145). »*

On monta alors une cabale contre lui, conduite par Ibn Arafa, imam de la grande mosquée et grand mufti du royaume.

---

1 Dans les cinq obligations du musulman, il y a la prière quotidienne, l'aumône, l'acquittement de l'impôt, l'observance du jeûne du Ramadan et le pèlerinage à La Mecque.

2 Le sultan Abû al-Abbas est dans la région de Sousse et réprime une révolte locale. C'est là qu'Ibn Khaldûn fait halte et le rencontre.

[p. 95] Partout où il passe, Ibn Khaldûn dérange. Le conflit avec Ibn Arafa s'aggrava. Il l'attribue à la jalousie d'un ancien étudiant avec lequel il avait partagé les bancs de la faculté et qu'il avait alors surclassé. Pourquoi pas ? Il ajoute :

> *« Cet homme gardait contre moi des rancœurs qui remontent à l'époque où nous nous retrouvions aux cours des mêmes maîtres : bien que plus jeune, il m'arrivait souvent d'avoir le pas sur lui. Depuis lors, il avait conservé contre moi une haine implacable (Tarif, 145). »*

Ces retrouvailles ne se firent pas dans les meilleures conditions. Ibn Arafa, rigoriste dans le malékisme, professait à la grande mosquée. Ses étudiants demandèrent des cours à Ibn Khaldûn. Ce dernier présente ainsi le nouveau problème :

> *« Il en fut ulcéré... Sa jalousie fut extrême, après que ses efforts pour détourner la plupart de suivre mes cours eurent échoué (Tarif, 145). »*

Ibn Arafa, dont la puissance était certaine, mobilisa les gens de cour contre Ibn Khaldûn. Le sultan lui garda un temps sa confiance. Il lui demanda de terminer son œuvre, ce à quoi il se consacra dans les trois années qui suivirent son installation à Tunis. Lorsqu'il eut un exemplaire de prêt à offrir au sultan, il s'exécuta mais comprit que le temps du pèlerinage était enfin venu.

On est en octobre 1382. Ibn Khaldûn trouve un bateau en partance pour Alexandrie. Après un voyage assez agité, il arrive en Égypte. Il ne pouvait deviner qu'il n'allait pas en revenir...

L'exemplaire du *Kitab al Ibar* laissé à Tunis fut précieusement conservé dans la bibliothèque de sultan. Pendant plusieurs siècles, on n'en fit guère usage. Ibn Khaldûn allait trouver pour ses écrits un meilleur accueil en Orient. L'exploitation du *Kitab al Ibar* resta toutefois relative, tandis que les médisances répandues sur lui à Tunis le suivirent et traversèrent les espaces et le temps. Ceci ne dut pas l'étonner, lui qui enseignait que la culture provenait du milieu (*al ahwal*) et qu'une médisance à Tunis était aussitôt diffusée au Caire et inversement (cela est encore valable aujourd'hui !).

[p. 96] Aux pieds des pyramides, la tête dans les étoiles

Retour au sommaire

Qu'a donc été chercher Ibn Khaldûn en Égypte alors que sa famille se trouvait retenue à Tunis ? Dès son arrivée, il s'efforça de la faire venir auprès de lui. Ce désir, qui montre qu'il souhaitait s'installer au Caire, allait occasionner un drame : après avoir obtenu finalement l'autorisation de faire venir les siens, le bateau que prirent sa femme et ses enfants sombra dans un naufrage (pas très loin d'Alexandrie selon certains auteurs, au large de la Tripolitaine selon d'autres). S'agissait-il d'un accident naturel ? Certains évoquent un acte de vengeance. Il se

trouva dans un tel désarroi qu'il resta, avoue-t-il dans ses mémoires, « *l'esprit altéré* » pendant quelques années...

Néanmoins, la découverte du Caire et l'accueil reçu en Égypte se présentèrent dans les premiers temps sous les meilleurs auspices. Il décrit ainsi la cité :

> *« Le Caire : métropole du monde, jardin de l'univers, lieu de rassemblement des nations, fourmilière humaine, haut lieu de l'islam, siège du pouvoir. Des palais sans nombre s'y élèvent ; partout y fleurissent medersa et khanaquat [monastères] ; comme des astres éclatants y brillent les savants. La ville s'étend sur les bords du Nil -rivière du Paradis -, réceptacle des eaux du Ciel, dont les flots étanchent la soif des hommes, leur procurent abondance et richesse (Tarif, 149). »*

Ibn Khaldûn est émerveillé par la ville qui a longtemps hébergé le calife fatimide. Ceci ne peut manquer d'impressionner le Maghrébin qu'il est. L'histoire des Fatimides a dû lui faire penser que ce qu'il avait écrit sur l'Occident arabe, se retrouvait en Orient : la civilisation était bien apportée par deux cultures (*badawî* et *hadarî*).

À l'origine de la dynastie, des peuples berbères de Tunisie, les Kutama et les Zenata, qui répondirent aux prédications de zélés propagandistes de l'islam venus de Syrie et de rite shi'ite, c'est-à-dire ne reconnaissant de calife légitime que dans la filiation de Fatima, la fille du Prophète (d'où le nom de Fatimides). Dans un pays de rite sunnite, la Tunisie, leur prédication ne pouvait que leur [p. 97] poser problème. Si bien que de façon inattendue en 969, ils conquirent l'Égypte. Ils se maintinrent un siècle durant et portèrent au plus haut niveau la brillance de l'islam, notamment en construisant une ville nouvelle, Le Caire, où vécurent désormais les califes fatimides, lesquels, au sommet de leur puissance, allaient affirmer leurs prétentions à unifier l'islam sous leur autorité. Cependant la Syrie et l'Irak résistèrent à cette domination. Les difficultés pour les Fatimides vinrent de la conjonction de l'arrivée en 1095 de la première Croisade, de la seconde en 1147, mais aussi des succès de Saladin (Salah ad-dîn). En Égypte, ce dernier mit fin à la domination fatimide en faisant prononcer un vendredi de l'année 1171 la harangue religieuse traditionnelle... au nom du calife de Bagdad. Ainsi fut dissoute la dynastie.

Quant au calife de Bagdad, il ne devait pas rester longtemps à la tête de la *umma islâmiyya*, puisqu'en 1258, il connut une fin tragique lors de la conquête de la ville par les Turco-mongols. Leur chef, Hulagu, mit la cité à feu et à sang. Le calife eut la tête tranchée le 12 février 1259. Bagdad allait connaître une très longue éclipse. Moyenne bourgade de l'Empire ottoman, elle disparut en fait comme centre de pouvoir. Si bien qu'au XIV^{e} siècle, la question pouvait se poser

de savoir si Le Caire n'était pas désormais le centre du monde islamique [1]. En effet, le sultan Baybars d'Égypte (période *mamelouk*), en 1260, eut l'idée d'accueillir le descendant du calife décapité. Ainsi la cité devint-elle le siège d'un « califat sans pouvoir », mais légitime pour le sunnisme.

Mais le monde musulman vivait très mal alors cette mise sous tutelle du califat. De savants astrologues consultaient les conjonctions de constellations pour fonder leurs prédictions sur l'avènement d'un nouveau conquérant capable de rétablir l'Empire dans sa glorieuse histoire. Ibn Khaldûn crut-il au langage des astres ? Était-il venu en Égypte pour se rapprocher et connaître peut-être l'homme dont on lui avait dit que son arrivée était proche ? Dans le *Tarif*, il écrit, alors qu'il se trouvait au Maroc :

> *[p. 98] « Les astrologues qui faisaient leur prédiction d'après les deux planètes supérieures [al ulwiyan] guettaient la dixième conjonction dans le trigone. Ayant rencontré un jour, en l'an 1359, à la grande mosquée Qarawiyyîn à Fès, le prédicateur de Constantine, Abû 'Ali Ibn Badis, qui était très versé en astrologie, je l'avais interrogé au sujet de cette conjonction et de ses effets. "Elle signale, m'avait-il dit, l'avènement d'un grand rebelle dans la région du Nord-Est, originaire d'une nation nomade habitant des tentes, qui dominera les Empires, renversera les États et possédera la plus grande partie du monde"... "À quelle époque apparaîtra-t-il, avais-je demandé ?" "C'est en l'an 1382 que sa renommée se répandra de par le monde", m'avait-il expliqué (Tarif, 232-233) [2]. »*

Il poursuit :

> *« Des propos similaires m'avaient été tenus dans une de ses lettres par le médecin astrologue juif Ibn Zarzar, qui était au service du roi chrétien Pèdre, fils d'Alphonse. Mon maître, Al Abili lui-même, que Dieu l'ait en sa miséricorde, qui était la plus haute autorité en sciences rationnelles [imam al ma'qulat], me disait chaque fois que je l'interrogeais à ce sujet : "Son heure est proche, et si tu restes en vie, tu le verras certainement." Les soufis, eux aussi, attendaient l'arrivée de cet être : ils voyaient en lui le Fatimide dont il est parlé dans certains hadiths du Prophète, adoptés notamment par les shî'ites. Le petit-fils du cheikh Abû Yacub al-Badisi, le plus éminent des soufis du Maghreb, m'avait rapporté que celui-ci avait dit un jour, après s'être relevé de sa prière matinale : "Ce jour est né le*

---

1 Avant que Bagdad ne retrouve son statut de capitale, il faut attendre la dislocation de l'Empire ottoman après la Première Guerre mondiale. Le traité de Lausanne créa un royaume d'Irak et le roi Fayçal monta sur le trône. En 1921, la Grande-Bretagne était puissance mandataire. En 1932, l'Irak se voit reconnaître l'indépendance.

2 Il est difficile de ne pas voir ici un rapport avec Tamerlan. Contemporain d'Ibn Khaldûn, ce dernier, en 1382, est à peu près maître d'un empire qui se dessine de l'Arménie au Turkestan, et de la mer d'Aral au Golfe persique, jusqu'à l'Indus. *Cf.* Fabrice Léomy, *Tamerlan*, Paris, Éditions France-Empire, 1996, 353 p.

Fatimide." Cela se passait dans les années quarante du VIII^e^ siècle (1340). En raison de toutes ces prédictions, je guettais son avènement (Tarif, 233). »

Ibn Khaldûn se rendit-il en Égypte pour croiser la route de l'émir el-Kébir, Timur Lang (Tamerlan), dont les conquêtes militaires, à partir de 1370, bouleversèrent les rapports de puissance et frappèrent l'imaginaire musulman ? Il est vrai que sunnite et très croyant, cet émir combattit lui aussi sous la bannière du Prophète sans craindre [p. 99] la contradiction entre une piété non affectée et une sauvagerie qui le conduisit à piller et à massacrer, n'épargnant lors de ses destructions ni les chrétiens, ni les païens, ni les musulmans. Jamais le *djihad* ne commit autant de crimes contre l'humanité ! L'historien vit-il en lui l'homme providentiel qu'il attendait pour conduire le monde arabe à de nouvelles grandeurs dont il voulait être le témoin direct pour écrire l'histoire de près ?

Tamerlan (1336-1405) correspondait à la description que Khaldûn donne du « Fatimide ». Propagateur de la foi, nourri du Coran, fin lettré, il était bien ce nomade venu de l'*umrân* des steppes d'Asie centrale, capable de fédérer par une *'asabiyya* exceptionnelle la plus grande armée du monde de l'époque. En outre, il était capable d'un « *mulk* » à la dimension de son projet de réislamisation du monde. Le surprenant en tout cela, c'est que l'émir el-Kébir, apparu dans le ciel de l'Orient à des astrologues avertis, disparut comme une étoile filante aux confins de l'Empire chinois sans que le sort de l'islam en soit le moins affecté. On était en 1405 : quatre ans auparavant, Ibn Khaldûn se retrouvait sous la tente du conquérant pour négocier la reddition de Damas assiégée par les troupes timourides (le 10janvier 1401), nous y reviendrons. Deux mois de contacts s'en suivirent, Tamerlan proposant même à l'historien de le prendre à son service. L'émir el-Kébir avait deux solutions : la voie méditerranéenne ou la voie asiatique. La première l'aurait conduit vers l'Empire arabe d'Occident, l'Espagne, et pourquoi pas à Poitiers. La chrétienté, déjà affaiblie par des conflits internes, aurait alors été prise en tenaille entre l'Empire ottoman, à l'Est, et les Turco-mongols, à l'Ouest. À l'époque, l'Europe craignait le péril turc et ottoman au centre. Elle a vraisemblablement sous-estimé le danger timouride, qui chercha parfois à s'allier avec Samarkande pour mettre les Turcs en difficulté. Finalement Tamerlan opta pour la voie asiatique, soucieux sans doute de réaliser le rêve remontant à Gengis Khan (1160-1227) d'asservir la Chine. Il souhaitait aussi suivre la route d'Alexandre le Grand, traversant l'Inde. Il pénétra en Chine centrale mais il y mourut, emporté par une forte [p. 100] fièvre. Il partagea par testament son vaste empire entre les prétendants de sa nombreuse famille [1].

[1] Les exploits de Tamerlan se mesuraient, à son départ, à la hauteur des pyramides de têtes, de mains et de pieds coupés. Lors de la bataille d'Angora (28 juillet 1402), qui le vit écraser le *padishah* Bayezid, l'Empire turc est à ses pieds et les villes sont soumises au pillage et aux flammes. Au lendemain de la prise de Smyrne (Izmir) tenue par les chrétiens, l'émir el-Kébir avait projeté, à partir de catapultes, des têtes fraîchement coupées des chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem sur une escadre venue soutenir les assiégés. Tamerlan, réjoui, aurait prononcé la

L'Égypte avait donc frôlé le désastre, car elle aurait été incapable de résister à une armée aguerrie de plus de cent cinquante mille hommes dirigés par un grand stratège. À l'époque où Ibn Khaldûn résida au Caire sous le règne des Mamelouks, elle formait un pays prospère, à la civilisation florissante. Sous la conduite de sultans compétents et prudents (tel Baybars I[er]), elle comptait parmi les États stables de la Méditerranée orientale. Non que les luttes féroces pour le pouvoir au sein de l'armée y aient été absentes. Mais les crises de succession passées, le pouvoir du sultan s'imposait et le pays poursuivait dans la voie d'un développement soutenu par une agriculture prospère et un commerce avec l'Orient et l'Extrême-Orient qui passait par Alexandrie, port particulièrement sûr. Les taxes sur les produits alimentaient un trésor public relativement sain, si bien que la bourgeoisie marchande était riche des commandes publiques. Le Caire s'embellit de palais, de mosquées et de *medersa*. Là, selon la tradition culturelle de l'ancienne Alexandrie, les savoirs en sciences traditionnelles et rationnelles ne pouvaient qu'être appréciés. Dans ce contexte intellectuel stimulant, Ibn Khaldûn inaugura une nouvelle période de sa vie en se consacrant, peut-être pour oublier son malheur personnel lié à la perte de toute sa famille, à l'enseignement.

Un enseignant recherché

Retour au sommaire

Dès son arrivée au Caire, « *des étudiants en grand nombre vinrent me demander des cours* », confesse-t-il (*Tarif*, 149). C'est ainsi qu'il commença à professer à la grande mosquée d'al-Azhar. Introduit auprès du sultan az-Zahir Barqûq, c'est en raison du décès d'un enseignant qu'il fallut remplacer que ce dernier le nomma à la *medersa* al Qamhiyya (*Tarif*, 153).

Ibn Khaldûn ne nous fournit guère de renseignements sur ce qui fit le succès de ses cours. Sans doute sa recher-[p. 101] che du vrai, qu'il devait faire partager à ses étudiants ; mais aussi le caractère encyclopédique et vivant de ses savoirs, complété par d'indéniables qualités pédagogiques dont la *Muqaddima* est la preuve (on peut à cet égard se référer à l'étude d'Abdesselam Cheddadi sur la pédagogie d'Ibn Khaldûn [1]). Toutefois, une vingtaine de pages sont consacrées aux fondements théologiques et doctrinaux auxquels il se rattachait depuis qu'il avait été formé à Tunis (*Tarif*, 178-188). Dans ses cours, il assura la transmission du *Muwatta* de l'imam Malik Ibn Anas.

Ce théologien (715-795) passa la plus grande partie de sa vie à Médine. Son traité est une codification des pratiques juridiques coutumières de la communauté médinoise. Du point de vue du *fiqh*, il constitue une des quatre écoles de droit en islam qui sera dominante au Maghreb. Sur le plan de la jurisprudence, il a pour

Sainte Parole du Coran : « *Et ils auront tous le sens de la mort* », *in* Fabrice Léomy, *Tamerlan*, *op. cit.*, p. 284.

[1] *Cf.* Abdesselam Cheddadi, *Science et enseignement chez Ibn Khaldûn*, Mémoire, direction Gilbert Grandguillaume, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1977, 136 p.

particularité de respecter l'opinion personnelle (*ray*) et le raisonnement par analogie (*qiyas*). Les autres écoles sont le hanéfisme (d'Abû Hanifa, qui remonte au VIII^e^ siècle), le shafi'isme (de l'imam Ech Shaféï du début du IX^e^ siècle) et le hambalisme (de l'imam Ibn H'ambal, à la fin du IX^e^ siècle). Toutes ces écoles enseignent les fondements du droit, à savoir le Coran, les *hadîths* et les autres sources. Le Coran a ceci de particulier qu'il est une science de la lecture de la Parole de Dieu et que l'objectif pour l'étudiant est de l'apprendre par cœur. Être savant en ce domaine, c'est pouvoir étayer son propos d'une référence à la Parole de Dieu. D'abord oral, le droit s'est fixé sous forme écrite sous le troisième calife 'Uthmân, entre 644 et 656. Après quelques difficultés, cette codification a été reconnue par l'ensemble des musulmans, si bien qu'il est définitif depuis cette date. Il comporte cent quatorze sourates (*al sura*), subdivisées en versets (*ayat*) (dont les fameux versets sataniques qui ont créé tant d'ennuis à Salman Rushdie). Les versets sont classés selon un ordre de longueur décroissante. S'assurer que l'étudiant lit bien le Coran constitue une mission essentielle de l'enseignant.

La science du Coran (*ilm al Qur'an*) comporte l'éclairage des sourates et des versets par les circonstances de la [p. 102] Révélation, dans une démarche analytique analogue à celle du constitutionnaliste contemporain argumentant à partir des travaux préparatoires de la Constitution. Cette analyse exégétique s'est accompagnée d'une connaissance approfondie de la philologie et de la grammaire arabe au fur et à mesure de l'expansion de l'islam et de l'accès de nouveaux peuples au Livre. Il était important de ne pas favoriser différentes lectures d'une même prescription. Sur ce plan, Ibn Khaldûn était particulièrement qualifié. On a trace aussi d'un raisonnement faisant appel à la philologie et à la construction grammaticale dans la *Muqaddima*, ainsi que dans les deux autres livres des *Ibar*.

Cette relation de la science du Coran avec les analyses rationnelles de sa compréhension (logique, grammaire, chiffres) devait conduire à un enrichissement constant de l'arabe, notamment sur le plan du graphisme. Écriture allusive au début et n'utilisant que trois voyelles longues, la graphie se fit plus précise aux VIII^e^ et IX^e^ siècles [1]. La science du Coran se double de la science des *hadîths* (*ilm al hadith*). Ici, la précision de la prescription est moindre. Il s'agit des Paroles censées avoir été prononcées par le Prophète et valant règle de droit. Le problème en la matière est donc celui de l'authenticité. Seule une authenticité certaine fonde la force juridique du *hadîth.* La difficulté vient là aussi du fait que le *hadîth* est resté longtemps oral avant d'être écrit et codifié (la codification s'est réalisée avec Al Tabarî, 839-923 ; *cf. supra*). Il apparaît que les *hadîths* sont d'inégale valeur : certains sont sûrs (*sahih*), d'autres bons (*hassan*), d'autres faibles (*da'if*) et d'autres enfin, sont à rejeter (*saqim*). Ceci donne matière à réflexion.

[1] Dans le *Tarif,* on a une expression (et plusieurs si l'on retient les copistes) des problèmes qu'a pu poser la calligraphie arabe. C'est un de ses amis, le vizir Abû Abd Allah Ibn Zamrak, qui, écrivant au sujet d'un poème de rime hanza (sons a, u, i, obtenus par occlusion glottale) en l'honneur du sultan Az-Zahir Barqûq, demanda à Ibn Khaldûn, avant de le présenter, « *d'exécuter une copie de ce poème en calligraphie orientale pour en faciliter la lecture* » (*Tarif,* 162).

L'étudiant doit être conduit dans cette démarche. Les autres sources du droit sont l'*idjma*, ou accord unanime des docteurs de la Loi, le raisonnement par analogie (*qiyas*), la coutume (*orf*) et enfin la jurisprudence (*amal*) [1].

À partir de 1382 et jusqu'à la fin de sa vie, Ibn Khaldûn intervient dans divers centres théologiques ou monastiques. Dans son *Tarif*, il signale d'abord sa nomination à la *medersa* al-Qamhiyya du Caire (*Tarif*, 153). Il y enseigne le *Muwatta* de l'imam Malik Ibn Anas, dont il nous dit :

> *[p. 103] « Cet ouvrage, qui compte parmi les sources du sunan (traité portant sur les hadîths du Prophète), figure aussi parmi les livres de base [al-ummahat] du hadîth. Il constitue en outre la base du rite malékite, l'axe autour duquel s'articulent les questions [masa'il] qui y sont traitées, le point d'appui de toutes les règles juridiques [ahkam]. Le droit malékite y puise, enfin, la plus grande partie de sa substance (Tarif, 177). »*

Vraisemblablement, il resta au service de cet établissement jusqu'à ce qu'il décide d'effectuer son pèlerinage à La Mecque.

Au mois de septembre 1387, ajoute-t-il, « *je partis en pèlerinage après y avoir été autorisé par le sultan qui me prodigua, ainsi que ses émirs, de riches provisions. Je m'embarquai à Tor, sur la côte de la mer de Suez, à destination de Yanbo. De là, j'accompagnai le* mahmal *jusqu'à La Mecque. Après avoir accompli cette année-là mon obligation, je revins par la mer jusqu'à Kossear. Je regagnais Kus jusqu'au Caire. Je me présentai ensuite au sultan et l'informai des vœux que j'avais faits pour lui dans le lieu où les prières sont exaucées. Il continua comme par le passé à me combler de sa générosité et à m'entourer de sa protection* » (*Tarif*, 177) [2].

Le sultan le nomme alors à la *medersa* Çalghatmish. Il y commence son enseignement en janvier 1389. Cette nomination est suivie en août de la même année de sa désignation à la direction de la *khanaqat* (monastère) que le sultan Baybars avait fait construire en son temps à l'intérieur de Bab an Nacr (Porte de la Victoire). Pour avoir un aperçu de ce qu'étaient ses fonctions, retenons ce passage du *Tarif* où, de façon lumineuse, il décrit la vie de la *khanaqat* de Baybars :

> *« La medersa fut consacrée aux Prières et aux invocations, aux dévotions et à la lecture du Coran, au recueillement loin du monde, favorable à la réception des révélations mystiques et des lumières divines, à l'étude et à la réflexion, à la production des connaissances et des plus purs joyaux de l'esprit.*

---

[1] Sur le droit musulman, *cf*. Georges-Henri Bousquet, *Le Droit musulman*, Paris, Armand Colin, 1963, et François-Paul Blanc, *Le Droit musulman*, Paris, Dalloz, 1995.

[2] Le *mahmal* est un objet rituel qui ici a une fonction politique. C'est le voile destiné à recouvrir la *Kaaba* et les sultans mamelouks d'Égypte, pour marquer leur prétention sur les lieux saints, organisaient chaque année la cérémonie du port du voile, qui était acheminé vers La Mecque. Ibn Khaldûn fait partie du convoi.

Les sources de la sagesse à ces multiples contacts coulent de ses jardins intérieurs, ses galeries ouvrent les portes [p. 104] *sur le Paradis ; les réflexions les plus avancées dans les sciences et la mystique y sont menées ; de toutes ses parties montent vers Dieu paroles belles et actions vertueuses ; et ceux qui la fréquentent ont dans l'autre monde une récompense qui pèsera dans la balance le jour de la reddition des comptes* (*Tarif*, 175). »

Ibn Khaldûn fait partie de ces éminents savants auxquels le sultan accorde sa confiance. Il a charge d'enseigner le droit malékite, qu'il maîtrise parfaitement. Mais quelques mois plus tard, az-Zahir Barqûq subit une révolution de palais et se voit privé de ses fonctions. Au bout d'un an, rétabli sur son trône, il le confirmera dans ses fonctions. Ibn Khaldûn va sans doute consacrer la fin du siècle à l'enseignement et à la réflexion. Le 20 juin 1399, le sultan meurt et son fils, Malik an Nasir al-Farej, lui succède, non sans difficulté. L'année suivante, l'historien a alors soixante-huit ans. Il se rend à Damas avec le nouveau sultan. Il en profite pour visiter Bethléem, Hébron et Jérusalem, sans toutefois s'arrêter au Saint Sépulcre, craignant de commettre une impiété (*Tarif*, 215).

Dans le même temps où il enseigna au Caire, Ibn Khaldûn se vit confier la fonction de grand cadi en rite malékite. Sa stature de « justicier » n'allait pas toujours plaire aux habitués des procès arrangés.

Le grand cadi redresseur de torts

Retour au sommaire

Les sultans successifs le nommèrent dans cette fonction nouvelle car il était spécialisé dans le droit malékite. Le rite dominant en Égypte étant le shafi'isme, l'autorité première appartenait au grand cadi shafi'ite auquel se rattachaient les grands cadis des trois autres rites. Les affaires qu'Ibn Khaldûn eut à régler étaient nombreuses car la population d'origine maghrébine était forte au Caire. Mais là aussi, question de culture, elle répétait les mauvaises habitudes contractées au pays, où un jugement s'arrange davantage à l'aide d'un *bakshich* ou autres prébendes qu'en appliquant les solutions du droit. Ibn Khaldûn, par ailleurs [p. 105] homme vertueux n'entendant pas au Jour du Jugement nier se retrouver en enfer, voulut faire cesser ces pratiques honteuses. Elles étaient le fait des puissants qui n'admettaient pas qu'un jugement leur soit défavorable (c'était l'application à l'autre rive de la maxime de La Fontaine, « *selon que vous serez puissant ou misérable, les jugements de cour vous rendront blanc ou noir* » [1]).

Lorsqu'il est nommé pour la première fois à ce poste, l'historien-juge est donc installé à la *medersa* Sâlihiyya et s'acquitte dignement de sa tâche (*Tarif*, 153). Ses jugements surprennent - c'est le moins que l'on puisse dire - compte tenu des

[1] Jean de La Fontaine, fabuliste français, né à Château-Thierry (1621-1695). Il fut le protégé de personnalités influentes de la cour de Louis XIV, dont il est contemporain. Ses Fables, qui parurent de 1668 à 1694, empruntent les sujets au fabuliste grec Ésope (VII^{e}-VIe siècles *a. c.*).

réactions hostiles qu'ils suscitent dans le milieu des plaideurs et hommes de loi. Et pour cause, le grand cadi ne se laisse pas impressionner par les pressions et autres mauvaises habitudes. Il écrit à ce propos dans un passage du *Tarif* :

> *« Je respectais soigneusement l'égalité des parties, défendant le droit du plus faible, repoussant toute intercession, j'examinais soigneusement les explications des plaideurs, vérifiais l'honorabilité des témoins. Car, parmi ceux-ci, il y en avait d'honnêtes et de malhonnêtes. Et comme ils se prévalaient de leurs liens avec les puissants [ahl ash sahwka], les juges fermaient les yeux sur leurs vices et se gardaient de les censurer [...]. Le mal empirait sans cesse ; les prévarications, les falsifications répandaient partout les scandales (Tarif, 154). »*

Ibn Khaldûn dans sa mission juridictionnelle est au courant de toutes les dysfonctions qui dégradent le rendu du droit. Il sait que les émirs ont leurs juges pour mettre en forme juridique les solutions qu'ils font préparer à leur secrétaire particulier. Les muftis, auxiliaires de justice, à la fois jurisconsultes, conseillers juridiques, professeurs de droit, furent également visés par le grand redresseur de torts. Il faut dire que leurs « *fatwah* » étaient prises dans le plus grand désordre et que leurs compétences apparaissaient plus que douteuses.

Il ajoute à ce sujet que parmi les muftis, « *il y avait surtout un groupe de Maghrébins, ramassis de charlatans qui faisaient illusion en brandissant quelques termes techniques recueillis dans les différentes sciences ; ils ne s'appuyaient* [p. 106] *sur l'autorité d'aucun maître connu, n'avaient jamais rien produit dans aucune discipline, se moquant du monde, ils consacraient leurs réunions* [majalis] *à calomnier et à flétrir autrui* (*Tarif*, 156). »

Avec eux, Ibn Khaldûn a à faire à forte partie. Leur action collective finit par influencer le monde judiciaire qui trouvait les jugements du grand cadi trop sévères et parfois même discutables, au regard des fondements du droit, mais aussi des pratiques laxistes en vigueur. Le juge ainsi accusé dut, sur un jugement, connaître une sorte de procédure de cassation, mais Ibn Khaldûn fut confirmé dans son jugement. Il indique à ce propos :

> *« Comme les solliciteurs m'avaient demandé de juger en leur faveur, je fis suspendre le procès. Les plaideurs, dressés contre moi, s'en vinrent à crier à l'injustice auprès du sultan. L'affaire fut confiée à l'examen d'une nombreuse assemblée à laquelle le souverain invita cadis et muftis. Je fus innocenté de la façon la plus nette (Tarif, 157). »*

Une des caractéristiques du droit musulman est d'avoir su assez rapidement s'adapter. Les grands principes et corpus de textes ont été fixés par les califes légitimes (633-661), puis sous les Omeyyades (661-750) et enfin sous les Abassides (750-1258). Ensuite, chaque aire géographique que l'islam a conquise a su en dégager les fonctionnalités requises dans le rapport avec les usages et pratiques de chaque peuple. On peut parler de droit flottant. Jacques Berque, pour

expliquer les démêlés d'Ibn Khaldûn à Tunis avec le grand mufti Ibn Arafa, au-delà de la jalousie ou de la méchanceté, met en avant une incompatibilité, non de caractère, mais de culture. Il repère ces différences :

> *« Entre le droit jurisprudentiel engoncé et vétilleux du Tunisien et la préciosité du Grenadin [il y avait deux] formes de décadence [1]. »*

Le terme de décadence dans les rapports d'Ibn Khaldûn avec son public au Caire n'est pas pertinent. Son projet de moraliser la justice fut bien perçu par l'un et l'autre des deux souverains qu'il servit. Mais ceux-ci, sans doute, contraints de calmer le jeu, n'hésitèrent pas à faire de lui un fusible lorsque la contestation était trop forte. Ainsi, à quatre reprises, sa charge fut-elle remise en question...

[p. 107] Le ressuscité des Maures et de Tamerlan

Retour au sommaire

Tout le monde croyait qu'Ibn Khaldûn était mort : il y avait plus de quatre mois que l'on était sans nouvelle de lui, depuis que le sultan an Nasir al-Farej l'avait laissé prisonnier de l'émir el-Kébir (Tamerlan), dans Damas assiégée ! Il revint heureusement au Caire au terme d'une mission diplomatique fort périlleuse, mais sans sa propre mule... Cette histoire rocambolesque mérite d'être racontée, d'autant qu'elle révèle une symbolique diplomatique dont nous ne sommes guère familiers en Occident.

La reddition de la mule revenait pour Tamerlan à demander à l'émissaire du sultan égyptien la soumission de son maître, mais c'était aussi le transformer en messager de ses intentions personnelles.

Voici le dialogue qui s'engagea un jour entre Tamerlan et Ibn Khaldûn :

> *« [Tamerlan :] « Tu as ici une mule.*
>
> *[Ibn Khaldûn :] Oui.*
>
> *- Belle.*
>
> *- Oui*
>
> *- Veux-tu me la vendre ?*
>
> *- Que dieu t'assiste Sire. Suis-je homme à faire affaire avec un homme comme toi ? Avec cette mule, je ne peux que te servir, et je le ferai avec d'autres, si j'en avais.*
>
> *- Je voudrais en échange t'offrir mes bienfaits.*

[1] Jacques Berque, *Maghreb, Histoire et société, op. cit.*, p. 53.

- Pourrais-je espérer d'autres bienfaits après ceux dont tu m'as déjà comblé ? Tu as fait de moi un de tes clients [ictana tani], tu m'as réservé, dans ton Conseil, une place parmi les intimes, tu as manifesté à mon égard ta générosité et ta bonté. Puisse Dieu agir de même à ton égard.

Nous restâmes un moment sans parler : on lui emmena alors la mule. Je ne la revis plus jamais (Tarif, 142). »

Tamerlan a en face de lui un diplomate subtil d'al-Andalus, expert en négociations et capable de se situer immédiatement à la juste place pour mettre son vis-à-vis en humeur de discuter. Tout pouvait basculer dans le règlement par les armes. En ce domaine, Tamerlan n'avait évidemment pas besoin de sa mule. Son armée campait [p. 108] au-dessus de Damas, avec plus de cent cinquante mille hommes et quarante mille cavaliers. Il tenait à s'assurer que l'Égypte ne prendrait pas les armes pour l'attaquer dans son dos, lui qui avait des projets en Extrême-Orient. Le message devait être clair. Ibn Khaldûn, improvisé ambassadeur, comprit la situation, se montra soumis, d'autant qu'il jouait aussi sa liberté et son retour. Il rapporta le message au Caire. À la suite, des ambassadeurs officiels furent dépêchés auprès de Tamerlan par le sultan Nasir al-Farej qui négocièrent un traité de non-belligérance. L'un d'entre eux revint au Caire avec le prix de la mule de notre historien-diplomate. Il se présenta alors à son domicile. Voici la réaction d'Ibn Khaldûn :

« Je répondis : je n'accepterai cet argent que si le sultan m'y autorise. Autrement non.

J'allai ensuite voir le souverain pour le mettre au courant.

- Mais que t'importe, s'écria celui-ci.

- Il serait malséant de ma part, expliquais-je, d'accepter cet argent sans vous informer.

Le sultan n'insista pas. Quelque temps plus tard, on me fit parvenir la somme en question. Le porteur s'excusa de la modicité de celle-ci, en affirmant que c'était tout ce que l'on avait remis. Quant à moi, je louai Dieu pour ma délivrance (Tarif, 244). »

Mais revenons à Damas. C'est bien un « *ressuscité des Maures* » que Tamerlan accueillit dans sa tente le 10 janvier 1401, après que deux missions conduites par Ibn Mufhin, cadi hambalite de Damas, aient échoué. Enfermé dans la ville, l'historien vient d'apprendre par les plénipotentiaires que Tamerlan s'était enquis de lui. Il voulait savoir s'il était reparti avec les armées égyptiennes ou s'il séjournait encore dans la ville assiégée. Ibn Khaldûn y voit aussitôt le signe d'un espoir de se dérober à une mort certaine. Aussi convient-il avec quelques défenseurs de se faire descendre par une corde du haut de la muraille. Au petit

matin, il tombe sur le gouverneur militaire du camp de Tamerlan qui le conduit aussitôt auprès du conquérant. Ce dernier, averti, le fait venir. La scène se déroula ainsi :

> *[p. 109] « Je le trouvai à demi allongé, appuyé sur son coude : il touchait aux différents plats de nourriture que ses hommes, assis en cercle devant sa tente, lui présentaient sur un signe de lui. D'abord, je le saluai et lui marquai ma soumission. Il leva la tête, me tendit sa main à baiser et me signifia de m'asseoir. Je m'assis à l'endroit même où j'étais parvenu. Il fit appeler le faqih Abd al Jabbar pour nous servir d'interprète (Tarif, 230). »*

Les questions se succèdent alors à un rythme rapide. Il veut tout savoir sur les pays et les cités de l'Ouest : « *Où se situe Tanger dans ce Maghreb ? Et Ceuta ? Et Fès ? Et Sijilmassa* ? » Tamerlan demande aussitôt sur cette partie du monde arabe qu'il ne connaît pas vraiment un rapport décrivant les régions les plus lointaines, les plus proches, les montagnes et les fleuves, les villages, les villes (« *Comme si je les avais sous les yeux ...* », exige-t-il). Ibn Khaldûn s'exécute (« *Cela sera fait, si c'est votre bon plaisir...* »). Deux semaines plus tard, il présente au conquérant un abrégé « *d'une douzaine de cahiers* in folio » (*Tarif*, 232). Face un interlocuteur qui attendait le moment de donner l'ordre à ses troupes d'attaquer Damas, il sut conduire la partie. L'ambassade improvisée, conformément aux pratiques orientales, comprenait un échange de facilités. Ibn Khaidûn raconte :

> *« Après ma rencontre avec Tamerlan et ma descente le long de la muraille, un de mes amis, qui connaissait bien les coutumes des Tatars pour avoir fréquenté ces derniers, me conseilla d'offrir un cadeau à l'émir, si petit fut-il ; car, chez eux, c'était une stricte obligation. Je choisis au marché des livres un très beau Coran [maçhaf] en un volume avec reliure aux fers, un joli tapis de prière [sajjada], une copie d'Al Burda, le célèbre poème d'Al Buçayri, à la louange du Prophète – "que la prière et le salut soit sur lui" –, et quatre boîtes de très bonnes sucreries égyptiennes (Tarif, 240). »*

Notre historien, qui sait que sa mission doit se préciser, demande alors à Tamerlan d'assurer son retour en Égypte et d'accorder *l'aman* aux notabilités de Damas :

> *[p. 110] « M'adressant à lui en ces termes, je ramenai la conversation sur ma situation et celle de certains de mes amis.*
>
> *[Ibn Khaldûn :] Sire, que Dieu t'assiste, je voudrais te soumettre quelques propos.*
>
> *- [Tamerlan :] Parle.*

- Je suis doublement étranger à ce pays... Me trouvant sous ta protection, je te prie de me dire ce qui pourrait adoucir ma situation.

- Que veux-tu de moi ?

- L'éloignement m'a fait oublier ce que je veux. Puisses-tu m'en faire ressouvenir, Sire ?

- Quitte la ville et viens dans mon camp ; je réaliserai, si Dieu le veut, le fond de ton désir.

- Que ton lieutenant Shah Malik m'en écrive l'ordre, lui demanda-je.

Il commanda à Shah Malik de faire le nécessaire. Après l'avoir remercié et prié pour lui, je repris :

- Il me reste une dernière requête.

- Laquelle ?

- Elle concerne tous les membres de la suite du sultan d'Égypte restés ici après son départ, lecteurs du Coran, secrétaires, responsables de bureaux administratifs, gouverneurs. Ils sont aujourd'hui soumis à ton autorité. Un souverain ne peut négliger des gens comme eux. Or ton pouvoir est immense ; tes provinces, vastes ; ton administration a le plus grand besoin de gens qualifiés pour l'exercice de toutes sortes de fonctions.

- Que demandes-tu pour eux ?

- Un écrit d'aman, en quoi ils puissent placer leur confiance et qui soit pour eux un sûr appui.

- Donne leur un écrit d'aman, ordonna-t-il à son secrétaire (Tarif, 241-242). »

Ainsi Ibn Khaldûn conduit-il la délicate reddition de Damas que le sultan d'Égypte était venu secourir, mais qu'il avait quitté précipitamment un mois après avoir guerroyé dans les environs avec Tamerlan (sans doute, le temps de prendre mesure des forces concentrées autour, avant de se retirer prudemment). Le 16 février 1401, se déroula la [p. 111] dernière rencontre entre Ibn Khaldûn et Tamerlan. Ce dernier favorisa son retour au Caire puis il prit le temps de piller Damas et de l'incendier, faisant massacrer, dit-on, plus de quarante mille personnes. Le 19 mars 1401, avec son année, il quitta la cité afin de livrer d'autres combats pour le triomphe de la foi...

À travers ce récit d'Ibn Khaldûn, se dessine l'image non d'un *condottiere*, mais bien d'un diplomate de culture andalouse, rompu tant au savoir être qu'au savoir faire (à l'image, sur l'autre rive de la Méditerranée, de ce que sera quelque temps plus tard à peine, à Florence, le chrétien Nicolas Machiavel, lui aussi diplomate, serviteur des princes et des bourgeois de sa cité, qui connut de même la prison). Pour comprendre Ibn Khaldûn, il faut donc prendre en compte la culture de l'émigré d'*al-Andalus*. À cet égard, il apparaît plus Grenadin que Tunisien, et plus Berbère qu'Arabe. N'affirme-t-il pas dans un passage de la *Muqaddima*, qu'avec le temps, on finit toujours par prendre « *la religion de son maître* » et que les usages de chaque race (*jil*) suivent ceux du pouvoir établi (*sultan*) (*Muq*., 43) ? Ibn Khaldûn se place sûrement dans les « Arabes du quatrième âge » que la culture a sauvés d'un retour à la sauvagerie. Cela explique pourquoi il est tombé sous la vindicte de ceux qui parfois y retournèrent...

En tout cas la complexité de la vie de cet intellectuel d'*al-Andalus* permet aussi de mieux saisir pourquoi il s'est heurté aux incompréhensions des lectures occidentales ultérieures de son œuvre, non dénuées d'anachronismes [1].

[1] Sur *al-Andalus*, la littérature est abondante. On peut consulter, dans le contexte de notre recherche : Roger Amaldez, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1993, 447 p. ; Cahiers de Fanjeaux, *Islam et chrétiens du midi* (*XII^e^-XIV^e^ siècles*), Toulouse, Privat, 421 p. ; Robert Durand, *Musulmans et chrétiens en Méditerranée occidentale* (*X^e^-XIII^e^ siècles*). *Contacts et échanges*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, 265 p. : Pierre Guichard, *Al-Andalus* (711-1492), Paris, Hachette, 2000, 267 p. ; Antonio Munoz-Molina, *Cordoue des Omeyyades*, traduit de l'espagnol par Philippe Bataillon, Paris, Hachette, 2000, 237 p. ; Dominique Urvoy, *Penseurs d'Al'Andalus. La Vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères* (*fin du XI^e^-début du XIII^e^ siècle*), Paris, Éditions du CNRS, 1990, 212 p. ; sur Machiavel, *cf.* pour une introduction novatrice et critique, Michel Bergès, *Machiavel, un penseur masqué ?*, Paris, Bruxelles, Complexe, 2000, 360 p.

[p. 113]

REDÉCOUVERTES ET RELECTURES D'IBN KHALDÛN

Retour au sommaire

Ibn Khaldûn a été découvert en Europe par Sylvestre de Sacy, qui publia en 1810 des extraits de la *Muqaddima*, en version arabe puis en traduction française. Deux ans plus tard, un Allemand, Hammer Prugstall, attira l'attention sur lui dans un ouvrage publié à Vienne. Les deux auteurs, dans la décennie qui suivit, revinrent sur leur découverte et, en 1824, furent rejoints par Joseph Garcin de Tacy et Coquebert de Mombret qui, dans *Le Journal asiatique*, publia de nombreux extraits de la *Muqaddima.* Mais c'est surtout la conquête de l'Algérie et la décision, en 1840, du ministre de la Guerre de faire traduire le *Kitab al Ibar*, qui lancèrent un courant d'intérêt scientifique pour l'œuvre, qui crût avec le temps.

En 1841, Noël des Vergers publie une *Histoire de l'Afrique du Nord sous la dynastie des Aghlabides, et de la Sicile sous domination musulmane*, texte arabe et traduction. Le baron de Slane, qui a la mission officielle de traduire l'ensemble de l'œuvre, se manifeste en 1844 par une traduction de *l'Autobiographie* (*Tarif*), puis, en 1847, par la publication en arabe du livre III des *Ibar*. La traduction en quatre volumes suit de peu entre 1852 et 1856.

Dans le monde arabe, la première édition du *Kitab al Ibar* est réalisée dans la précipitation. Publiée en sept volumes, elle paraît à Bulaq, près du Caire, entre 1867 et 1868. On peut considérer que le *Kitab al Ibar* est sorti de [p. 114] son hibernation et qu'il rend familier Ibn Khaldûn à de nombreux chercheurs. Au XX^{e} siècle, grâce à une étude minutieuse, Muhammad Ibn Tâwit al Tanji offre une version arabe du *Tarif* plus satisfaisante sous le titre *Al Ta'rif Ibn Khaldûn wa hihlaturu gharban wa sharqan,* qu'il publie au Caire en 1951. Il redonne vie au *Shifa al Saïl fi Tadhib al Masaïl*, qui paraît à Istanbul en 1958.

Deux événements marquants se produisent dans le domaine de la traduction de la *Muqaddima* : la parution en anglais de la version de Franz Rosenthal, en trois volumes, en 1958, et celle de Vincent Monteil, en 1967-1968, à Beyrouth, également en trois volumes.

Du milieu du XIX^{e} siècle, où l'œuvre est accessible à un large public, à aujourd'hui, se sont succédé des tendances de lecture dominantes : ethnocentriques jusqu'à la période de l'entre-deux-guerres en France, nationalistes dans le monde arabe, puis matérialistes et sociologiques, voire plus spécifiquement philosophiques aujourd'hui. Les défauts inhérents à ces

infléchissements, que l'on retrouve dans les analyses des grands doctrinaires, ne sont pas si évidents. Il est souhaitable de les mettre en relief afin de permettre une meilleure compréhension de l'œuvre. Nous allons reprendre chacune de ces lectures pour mieux expliquer les interférences et les anachronismes *a posteriori*, en nous rappelant qu'Ibn Khaldûn n'hésite pas à nous confier :

« *C'est à Dieu que je demande de daigner agréer mes œuvres* (*Muq*., 10). »

Les lectures ethnocentriques

Retour au sommaire

Beaucoup d'auteurs, notamment de culture arabo-musulmane, se sont plaints de l'ethnocentrisme déformant qui dénature l'œuvre d'Ibn Khaldûn. Citons ici les travaux de référence d'Abdesselam Cheddadi dans les introductions à ses traductions de l'*Autobiographie* (sous le titre *Voyage d'Occident et d'Orient*) et des livres II et III (extraits), sous le titre *Peuples et nations du monde* [1]. [p. 115] L'ethnocentrisme en question consiste à coupler histoire et *tarikh* et à ne voir dans ce dernier, après l'avoir passé au crible des critères de l'histoire « au sens moderne du terme » (en fait celle perçue par la science occidentale), qu'un genre sans intérêt, rejoignant ainsi dans le discrédit l'historiographie moyenâgeuse dans son ensemble [2].

Projeté sur le *Kitab al Ibar*, cet ethnocentrisme conduit à une première déformation qui prétend distinguer dans l'œuvre la partie intéressante (c'est-à-dire le livre I, la *Muqaddima*) de l'autre partie, l'histoire de l'Orient et du Maghreb (livres II et III), retenue seulement pour l'intérêt anecdotique des faits consignés, qui est à reconstruire car elle obéit à un genre - l'historiographie arabe - plein de défauts génériques. On a une parfaite illustration de cette condamnation ethnocentrique dans l'entre-deux-guerres chez le sociologue fondateur de la « polémologie », Gaston Bouthoul, dont les travaux influenceront la recherche occidentale ultérieure [3].

Pourtant, l'historiographie arabe, souligne Abdesselam. Cheddadi, ne répond à aucun critère de la science occidentale, parce qu'elle s'est développée dans un autre contexte culturel. Contrairement à d'autres sciences portées au plus haut dans le cadre de l'Empire arabe, elle n'a pas pu utiliser un fond hellénistique de méthode ou de connaissances, car tout simplement l'histoire, en tant que science, a été le maillon faible du monde gréco-romain investi dans l'histoire mythologique ou l'historiographie.

Ibn Khaldûn est incontestablement à la recherche de cette source lorsqu'il écrit, à propos des *Ibar :*

---

1 Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn, Voyage d'Occident et d'Orient*, traductions précitées du *Tarif* et de *Peuples et nations du monde*, 2 tomes, *op. cit.*, *Les Ibar* (extraits).

2 *Cf.* Charles-Olivier Carbonnel, *L'Historiographie, op. cit.*

3 Gaston Bouthoul, *Ibn Khaldûn, sa philosophie sociale, op. cit.*

> *« Je n'ai jamais trouvé personne qui ait traité le sujet de la même façon. Je ne sais si c'est faute d'y avoir pensé – et je n'ai aucun moyen de le savoir. Peut-être quelqu'un a-t-il écrit là dessus à fond, et son livre s'est-il perdu ? Après tout, il y a bien des sciences et il y a bien là des sages [hukama] parmi les nations de l'espèce humaine [an naw al insani]. Les connaissances scientifiques qui se sont perdues sont plus nombreuses que celles qui nous sont parvenues. Où sont celles des Perses, dont les textes auraient été détruits sur l'ordre de Umar à l'époque de la conquête ? Où sont celles des Chaldéens, des Assyriens et [p. 116] des Babyloniens ? Où sont leurs documents et leurs résultats ? Où sont ceux des Égyptiens, leurs prédécesseurs ? Seuls les textes scientifiques grecs sont arrivés jusqu'à nous grâce au soin qu'a pris [le calife] Al Ma'mun de les faire traduire [en arabe] à grands frais d'argent et de spécialistes. Des autres peuples, il ne nous est rien parvenu (Muq., p. 60-61). »*

Remarquons au passage le souci prémonitoire d'Ibn Khaldûn pour l'histoire des grands peuples de l'Orient ancien, bien au-delà de l'arabisation et de l'islamisation ultérieures, plusieurs siècles avant les découvertes archéologiques des grandes civilisations des empires fluviaux du Tigre, de l'Euphrate ou du Nil, porteuses de textes enfouis dans les sables, révélateurs d'inventions culturelles décisives pour l'histoire de l'humanité. Par ailleurs, depuis les découvertes archéologiques du XX^{e} siècle, on sait qu'on ne peut réduire l'histoire de l'Orient à celle de l'islam. Cela dit, l'histoire de l'Occident repose sur une dichotomie identique au regard de l'antériorité des faits civilisationnels par rapport au christianisme. Rappelons aussi qu'une civilisation ne peut être perçue que dans une dimension interculturelle, fondée sur des échanges contradictoires avec des civilisations plus ou moins proches. Même plus tardif et plus limité sur le plan universel, le *tarikh*, a eu, on l'a vu, un cheminement singulier dans la culture arabo-musulmane. Abdesselam Cheddadi plaide pour analyser d'une façon nouvelle l'oeuvre d'Ibn Khaldûn :

> *« Il faut bien admettre que le tarikh est quelque chose d'autre qu'une mauvaise réplique de l'histoire, même si, à un certain point de vue, il a affaire à un même genre d'objet et de réalité. Qu'on cherche à y découvrir une conception du temps ou de l'évolution, ou une représentation des origines, qu'on y exploite une mine inépuisable de faits relatifs au passé, soit. Mais le tarikh est aussi et surtout un domaine du savoir qui s'inscrit dans un système culturel non occidental, qui s'est formé et a évolué dans des conditions particulières, se donnant des objets, mettant en œuvre des concepts, assumant des fonctions dans la société et dans le champ général du savoir, très éloigné de ce qui a [p. 117] pu exister en Occident. Il serait bien temps de cesser de le regarder à travers le prisme déformant d'une discipline et de catégories relevant d'un système culturel radicalement*

autre. Et ce n'est qu'après un tel changement de perspective que pourront s'ouvrir des horizons nouveaux de comparatisme fructueux [1]*. »*

À cet infléchissement de l'oeuvre qui a conduit à porter un jugement critique, voire négatif sur les livres II et III des *Ibar*, s'en est ajouté un autre plus subtil visant la *Muqaddima* elle-même, le *Tarif*, et de façon plus large, Ibn Khaldûn. Avec la découverte des *Prolégomènes d'Ibn Khaldûn* de De Slane (la *Muqaddima*), un processus d'intégration du livre I dans la culture occidentale s'est opéré. Ce « livre génial » est alors apparu comme l'oeuvre d'un anticipateur de toutes les sciences sociales contemporaines. Selon les auteurs, Ibn Khaldûn devient ainsi un « précurseur » de Machiavel, de Bodin, de Montesquieu ou de Hobbes, voire, pour les siècles suivants, de Comte, de Marx, de Hegel, sans oublier... Durkheim et les grands noms de la sociologie contemporaine. Cependant sitôt reçue, cette *Muqaddima* si unanimement appréciée, se voit enfermée dans l'univers d'un siècle décadent (le sombre XIV^{e} siècle), marquant la fin de la civilisation de l'islam. La preuve étant que l'oeuvre a disparu des centres d'intérêt du monde savant arabo-musulman, lui-même décadent et incapable de comprendre les « Lumières » et les ouvertures que l'ouvrage apporte...

Celui qui a été le plus loin dans ce discours teinté d'idéologie colonialiste, c'est Gauthier dans son ouvrage *L'Islamisation de l'Afrique du Nord* (avec pour sous-titre : « les siècles obscurs du Maghreb ») paru en 1927. Nombre de propositions sont outrancières et ont été reprises d'ailleurs dans bien des travaux de cette époque, tant français qu'anglo-saxons. Le thème d'une oeuvre couronnant un islam décadent est récurrent. Le *Tarif* a été sollicité dans une perspective analogue pour saborder la dimension de grand scientifique de l'historien musulman, transformé à l'occasion en un « génial intrigant » ou en un « *condottiere* de l'islam ».

[p. 118] Or Ibn Khaldûn, nous l'avons vu, se situe dans la culture des grandes familles princières qui se trouvaient partout chez elles dans les cours du Maghreb et d'al-Andalus. Aux réceptions de Fès, répondaient celles non moins fastueuses de Grenade, Marrakech ou Tunis. Les constructions architecturales, les témoignages qui nous sont parvenus, les niveaux de culture et des arts de cette aire culturelle, sont là pour signifier un monde de raffinement et de grande courtoisie, de sagesse et de modération. Bref, un haut lieu de la civilisation. Ibn Khaldûn a appartenu à la catégorie des lettrés de la culture andalouse, à qui les Mérinides confiaient des missions diverses, mais aussi les Nasrides ou les Hafsides. Partout où il était annoncé, on le recevait avec les honneurs dus à son rang. Il fut mêlé, au Maroc surtout, mais aussi à Tlemcen, à des situations complexes, nées de la concurrence que se livraient les féodaux rétablis dans leur puissance après l'effondrement des Almohades. Dans cette perspective, les luttes pour le pouvoir au sein du Maghreb mérinide se déroulaient sur un arrière-fond socio-politique de morcellement du pays engendré par un féodalisme revitalisé,

[1] Abdesselam Cheddadi, *Peuples et nations du monde*, t. I, *op. cit.*, p. 24-25.

soucieux de s'approprier les produits de l'impôt foncier et les taxes frappant les échanges en contrôlant plus ou moins les villes commerçantes et les points de passage des produits, or et esclaves notamment [1]. Cela était propice à des revirements d'alliance, à des négociations secrètes, à l'espionnage, sans oublier l'existence de prisonniers et de morts - les grands serviteurs du *maghzen* couraient bien des risques. Les hommes de l'époque savaient que tout était instable et pouvait basculer d'un moment à l'autre. Il fallait savoir se replacer très vite ou alors prendre le large, comme le fit Ibn Marzuq regagnant Tunis, puis l'Égypte, après l'assassinat d'Abû Salim. Ibn al-Khatîb fut moins heureux, on le sait, puisque, pensant trouver refuge au Maroc après son discrédit à la cour de Grenade, il y fut poursuivi, emprisonné et exécuté.

Ibn Khaldûn réussit à se sortir de situations « délicates ». Mais nous sommes à huit siècles des faits, et seules les extrapolations à partir du *Tarif* permettent de construire cette image d'un personnage quelque peu extravagant, [p. 119] conception que nous dénonçons. Des situations personnelles qu'il décrit dans son autobiographie, il ne semble pas avoir été sanctionné par les Mérinides de Fès. Dans beaucoup d'autres, il se plaça sous la protection du *maghzen fassi*. Parfois, il semble être un agent de renseignements en *bled siba*, où les négociations étaient constantes pour s'assurer de soutiens souhaitables aux politiques du centre, notamment lorsqu'il s'agissait d'obtenir des contingents pour la conduite d'opérations militaires ou de police.

L'image que la science contemporaine doit donner d'Ibn Khaldûn est celle d'un grand doctrinaire de culture arabo-islamique, écrivant en un siècle qui était loin d'être décadent pour le monde de l'islam. Des empires nouveaux s'étaient constitués en Orient après la chute de Bagdad. L'Empire turco-mongol avait pris forme au XIII^{e} siècle avec Gengis Khan et atteint son expansion extrême avec Tamerlan au XIV^{e} siècle. De son côté, l'Empire ottoman à partir de la Turquie contrôlait une grande partie des Balkans et entrait dans une phase de croissance qui le conduisit au siège de Vienne en 1683. L'Égypte des Mamelouks restait un royaume puissant.

Rappelons aussi que sur le plan scientifique et culturel, le monde arabe a conservé l'héritage gréco-persan qui a permis à l'Occident chrétien, après des siècles ingrats, de redémarrer sur le plan civilisationnel. N'appartient-il pas à chacun de nous de contribuer à la valorisation du patrimoine culturel euroméditerranéen dans lequel la composante arabo-musulmane reste depuis l'Antiquité une pièce maîtresse dans l'élaboration des valeurs universelles ? Cela fut loin de préoccuper la lecture marxiste d'Ibn Khaldûn.

---

[1] Comme il se doit, il en résulta une grande insécurité et un détournement des routes de l'or vers le Nord-Est plus sûr, au détriment du Maghreb. Sur le commerce des esclaves, *cf.* Jacques Heers, *Les Négriers en terre d'islam. La première traite des Noirs (VII^{e}-XVI^{e} siècles*), Paris, Perrin, 2003, 313 p.

Les lectures matérialistes

Retour au sommaire

L'existence d'une sociologie marxiste à prétention scientifique a dominé le XX^e^ siècle. Il n'est pas étonnant qu'elle ait investi la pensée politique et produit un discours sur Ibn Khaldûn qu'il est possible d'analyser aujourd'hui comme un autre infléchissement qui a conduit à déformer le [p. 120] contenu de l'œuvre ainsi que sa portée. Pour ce qui est du contenu, la construction d'une analyse matérialiste ne s'accommode ni de la partie consacrée à l'histoire du Maghreb, ni du livre II à forte composante d'histoire religieuse, ni du *Shifa al Saïl*, ni même du *Tarif.* L'ensemble de la réflexion se limite à la *Muqaddima.* Si bien que pour les marxistes, Ibn Khaldûn est censé n'avoir écrit qu'un seul ouvrage. Toute référence faite par lui à la religion n'aurait été qu'un artifice pour justifier sa recherche sur la civilisation dans une société traditionaliste et dominée, idéologiquement parlant, par les défenseurs de la foi musulmane. Autrement dit, Ibn Khaldûn serait un auteur matérialiste déguisé en musulman, avançant masqué. Le masque religieux n'ayant pour fonction que de se faire accepter par un public encore peu « laïcisé » ! Sa philosophie de l'histoire puiserait ses fondements chez Aristote, à travers l'influence d'Ibn Rush (Averroès), tandis que sa méthodologie, où se retrouvent matérialisme, dialectique et histoire, en ferait un auteur prémarxiste. Cette problématique, selon nous anachronique et totalement déformante, est présente chez de nombreux auteurs qui ont apporté, par ailleurs, des contributions non négligeables à la connaissance de la *Muqaddima* pour le public occidental. Nous retiendrons parmi les essayistes marxistes Georges Labica, Yves Lacoste, Jamel Eddine Bencheikh et Ben Salem Hinimich.

Georges Labica a consacré de nombreux travaux à Ibn Khaldûn. Pour les besoins de notre analyse, nous retiendrons ici son ouvrage *Politique et religion chez Ibn Khaldûn* [1]. Dans des propos sans ambiguïté, il désigne Ibn Khaldûn comme une sorte de Monsieur Jourdain ayant fait du marxisme sans le savoir. Malheureusement, c'est plutôt Georges Labica qui écrit de la prose sur Ibn Khaldûn sans que celle-ci ait un grand rapport avec le contenu effectif des *Ibar.* Ainsi, apprend-on dès le départ que l'auteur arabo-musulman aurait « *une appartenance de classe* » [2]. De façon plus fondamentale, sa théorie de l'*umrân* (la société) s'inscrirait dans une dialectique des formations sociales portées par l'*'asabiyya.* À l'intérieur de sa grille de lecture, Georges Labica n'a plus qu'à placer la [p. 121] religion dans la « superstructure ». Tout en reconnaissant que « *la religion n'est pas exclue du projet d'Ibn Khaldûn* », il ne lui accorde qu'une fonction seconde par rapport à l'*'asabiyya,* qui a, elle, la fonction dévolue chez

[1] Georges Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldûn,* Alger, SNED, 1968, 205 p.

[2] *Ibid*., p. 20. Labica écrit encore : « En *politique, il joue le rôle alors dévolu aux membres de sa classe.* »

Marx à la lutte des classes [1]. La fonction de l'*'asabiyya* est de conduire à l'obtention de la souveraineté. Georges Labica n'a alors aucune difficulté à donner à la religion la même fonctionnalité, la transformant en idéologie d'une classe à la conquête du pouvoir dans sa marche dialectique et historique vers une autre formation sociale (*umrân hadarî*), « *avec l'ensemble des manifestations qui s'y rattachent* », précise-t-il [2].

À la fin de son ouvrage, Labica élargit le propos à l'ensemble de l'islam :

> *« En conséquence, l'islam du point de vue politique ne serait que l'expression idéologique d'une structure économique et sociale en voie de dépassement ; son rôle autrefois, même comme référentiel, et abstraction faite de la fondation de l'État mohammadien, n'a jamais été absolu. Il n'est actuellement - souvenir et alibi - que le signe de la mutation profonde chargée de rendre aux États maghrébins, sinon à tous les pays arabes, leur initiative historique. Mais une telle mutation, en contexte de décolonisation, surtout pour ne pas dire néo-colonialiste, présente toutes les caractéristiques d'une grave crise économique, sociale et politique.*
>
> *Quelles que puissent être les justifications invoquées en faveur d'un tel référentiel théologique, elles ne peuvent masquer la réalité qu'elles couvrent et qui est celle de la lutte des classes* [3] *»*

C'est cette réalité qu'a interrogée Yves Lacoste dans sa thèse soutenue à Alger en 1962, publiée chez Maspéro en 1966, puis dans la collection Découverte Poche en 1998 avec une introduction nouvelle [4]. L'étudiant d'alors rattache le cadre socio-économique, politique et idéologique dans lequel baigne Ibn Khaldûn à un « *mode de production* » que Marx dénomma « asiatique ». Autrement dit, le cadre dans lequel on enferme l'exception qui infirme la règle ! Pourtant, à notre connaissance, jamais Marx n'a [p. 122] affirmé que le « *mode de production asiatique* » *c*omprenait le Maghreb. Yves Lacoste se le permet et autorise alors une recherche beaucoup moins dogmatique et infléchie vers le matérialisme historique que la précédente. Cette extension au Maghreb du « *mode de production asiatique* » lui permet d'investir les structures fondamentales de la féodalité maghrébine. Il dégage à la suite de sa hardiesse théorique un concept riche de potentialités sur le plan politique : celui de « *sociétés associant*

---

1 *Ibid.*, p. 47. Labica précise à propos de la religion chez Ibn Khaldûn : « *Elle ne serait donc qu'actrice de second rang et de rôle incertain.* »

2 *Ibid.*, p. 37-38. Labica ajoute : « *Ainsi, l*'umrân *est coextensive à toute formation sociale, tandis que sa rythmologie, ou plutôt son processus de développement d'un mode d'économie élémentaire* (badawi) *à un mode supérieur* (hadarî) *avec l'ensemble des manifestations y attenant, sont en dernière analyse, fondement de la* 'asabiyya. »

3 *Ibid.*, p. 202.

4 Yves Lacoste, *ibn Khaldûn. Naissance de l'Histoire, passé du tiers-monde, op. cit.* Nous nous référons à la version des éditions La Découverte, Paris, 1998, 267 p.

l'aristocratie tribale et mercantile » dans le cadre de structures de « *démocraties militaires* ».

On pouvait s'attendre à ce qu'Yves Lacoste en fasse l'objet d'une analyse frontale dans la première partie de l'ouvrage, car le lecteur reste un peu éloigné des structures formelles ou matérielles de ladite « *démocratie militaire* » que Rémy Leveau suggère pour le Maroc contemporain lorsqu'il parle du *fellah* défenseur du trône [1]. Dans la deuxième partie de son étude, c'est par l'histoire qu'Yves Lacoste aborde l'approche khaldûnienne des faits matériels (*al ahwal*) et y décrypte des éléments relevant du matérialisme historique et dialectique. Toutefois, le géographe nuance son propos et tient à souligner l'aspect singulier et éloigné de tout esprit de système que prennent ces concepts chez Ibn Khaldûn. Il n'écarte pas non plus que la religion ou les sciences de la tradition puissent occuper une place dans sa pensée. C'est donc tout en nuances que le géopolitologue aborde son sujet. Ce passage résume bien sa problématique générale :

> *« En fait, pour Ibn Khaldûn, ces raisonnements dialectiques n'ont pas de base philosophique consciente. Ils n'apparaissent que dans le cadre empirique des observateurs et des réflexions proprement historiques. Il est possible de faire la même observation pour les passages où Ibn Khaldûn apparaît comme un précurseur du matérialisme historique. Il s'agit de conceptions empiriques qui ne reposent sur aucune argumentation philosophique. Elles ne déterminent que les considérations proprement historiques de l'ouvrage. En revanche, les longs développements qu'Ibn Khaldûn consacre à la philosophie et à la [p. 123] religion, s'inspirent des formes traditionnelles du raisonnement philosophique à cette époque et de l'orthodoxie religieuse* [2]*. »*

La recherche de Lacoste a inspiré de nombreux travaux où les nuances du maître n'ont pas toujours été retenues. Notamment chez ceux pour qui l'influence de la vulgate marxiste, loin d'être discutée de façon critique, s'est trouvée fétichisée.

On trouve cette influence chez Jamel Eddine Bencheikh, dont nous retenons l'article consacré à Ibn Khaldûn qu'il signe à l'*Encyclopaedia universalis.* Cet auteur écrit :

> *« Ce rationalisme de la démarche [chez Ibn Khaldûn], s'il exclut tout examen de la nature humaine, semble se détourner également de tout recours à un fondement religieux. Le comportement sociologique du groupe, tel qu'il est décrit dans la Muqaddima, s'analyse comme suit : naissance d'une 'asabiyya, cohésion de sang, identité d'intérêts et de*

[1] *Ibid.*, p. 21-45.
[2] *Ibid.*, p. 211.

comportements qui fonde un groupe : celui-ci est soumis à la dynamique d'une évolution qui cristallise sa puissance ; le groupe cherche à imposer sa souveraineté [mulk].

À ce moment entre en jeu un autre facteur de civilisation, la religion : la religion superstructure soumise à des déterminismes de base, géographique, sociologique, économique, etc... et à leurs sollicitations. À chaque phase de l'évolution sociale correspond donc un type de comportement religieux.

La religion s'insère dans une situation où elle a une fonction politique. C'est elle qui sous-tend le mouvement d'une 'asabiyya vers le mulk, d'où cette importance de la dawa, propagande idéologique qui permet au clan de signifier sa puissance et d'affirmer le caractère idéal de sa consécration [1]. »

Il s'agit là d'une approche assez voisine de celle qui se dégage de l'ouvrage de Georges Labica. Notons toutefois ce passage de Jamel Eddine Bencheikh :

« Il faut par ailleurs souligner nettement le recours explicite que fait Ibn Khaldûn à l'irrationnelle invocation du Prophétisme mohamedien. Il serait grave de ne pas [p. 124] tenir compte de sa permanence à travers l'œuvre comme modèle premier et inimitable [2]. »

Les analyses de Ben Salem Himmich montrent que l'infléchissement résulte d'une approximation de la méthodologie marxiste (ici qualifiée de « marxienne ») couplée à une sensibilité nationaliste et militante dont il n'est pas sûr que ni l'une ni l'autre n'aident vraiment à la compréhension du *Kitab al Ibar* [3]

La projection ou l'importation d'un mode de pensée occidental et développementaliste peuvent être assimilées à une forme de colonialisme intellectuel. Bien des travaux concernant Ibn Khaldûn ont ainsi été dévoyés,

---

1 Jamel Eddine Bencheikh a traduit un choix de textes de Georges Labica sous le titre *Rationalisme d'Ibn Khaldûn, Extraits de la Muqaddima*, Centre pédagogique maghrébin, Alger, Hachette, 1965, 207 p. À noter son article « Esquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldûn », *in La Pensée*, n 123, octobre 1965. L'article en référence ici est « Ibn Khaldûn », *in Encyclopaedia universalis*, vol. VIII, Paris, 1968, p. 700-701.

2 Notons que cette réserve de Jamel Eddine Bencheikh : « *À l'égard de qui omettrait de ne pas tenir compte du Prophétisme mohamedien dans l'œuvre d'Ibn Khaldûn* », ne nous paraît pas très claire. Une approche matérialiste conduirait-elle fatalement à ce « résultat » ?

3 Ben Salem Himmich, *Partant d'Ibn Khaldûn, penser la dépression*, Rabat, Édino, Éditions Anthropos, 189 p. Une conclusion qui s'inscrit dans le « risque *du matérialisme historique* » est révélatrice de cette hésitation de l'auteur à préciser sa méthodologie et son appareil conceptuel. « *Cependant*, écrit-il encore, *rendu à sa substance scientifique et débarrassé de ses registres dogmatiques sonores, le discours sur l'histoire serait, toutes proportions gardées, matérialiste, positiviste et cyclique. C'est dans ce sens qu'il peut courir le risque d'une lecture marxienne* », *ibid*., p. 161.

notamment dans les pays socialistes, au temps du marxisme dominant, au nom de l'idéologie de la révolution.

Les lectures sociologiques

Retour au sommaire

Les lectures sociologiques occidentales d'Ibn Khaldûn se situent dans un rapport analogue. Elles ont privilégié évidemment la *Muqaddima* et ignoré superbement les autres ouvrages. La *Muqaddima* peut être attirée dans les chasses gardées des diverses sciences sociales et de la sociologie en particulier, plus facilement que les livres II et III. Ce faisant, c'est rompre avec le principe de l'unité de l'œuvre, principe, ou plus exactement architecture à laquelle tenait farouchement son auteur !

Ajoutons à cette distorsion le travers par ailleurs déjà signalé de l'ethnocentrisme, et nous aurons là dessiné les deux défauts majeurs de l'ouvrage de Gaston Bouthoul sur Ibn Khaldûn, référence datée sur le sujet [1]. Dans cette étude, le sociologue affirme d'entrée son point de vue de chercheur en ces termes :

> *« 1°) Les Prolégomènes [Muqaddima] sont un essai de critique historique ; l'auteur réagit contre la tendance des historiens orientaux qui consiste à accueillir pêle-mêle toutes les traditions et tous les faits, en mettant sur le même plan les événements historiques et les traditions ou légendes les plus invraisemblables, uniquement guidés [p. 125] par le souci de montrer l'érudition la plus vaste possible et de ne rien oublier. Le but poursuivi, dit Ibn Khaldûn, est d'établir une règle sûre pour distinguer dans les récits la vérité de l'erreur ; de trouver un instrument qui permette d'apprécier les faits avec exactitude. C'est le but qu'il s'est proposé d'atteindre ;*
>
> *2°) Le deuxième point de vue, que nous appellerons proprement sociologique, réside dans son essai d'explication des phénomènes sociaux [2]. »*

Pour Gaston Bouthoul la définition qu'Ibn Khaldûn donne de l'histoire est suffisamment large dans ce qu'il lui assigne comme objet, pour que l'on puisse parler de sociologie « *au sens moderne du terme* ». Il ajoute :

> *« L'histoire, dit Ibn Khaldûn, a pour véritable objet de nous faire comprendre l'état social de l'homme, c'est-à-dire de la civilisation, et de nous apprendre les phénomènes qui s'y rattachent naturellement, à savoir la vie sauvage, l'adoucissement des mœurs, l'esprit de famille et de tribu, les divergences de supériorité que les peuples obtiennent les uns des*

[1] Gaston Bouthoul, *Ibn Khaldûn, sa philosophie sociale, op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 20

> *autres et qui amènent la naissance des empires et des dynasties, les distinctions de rangs, les occupations auxquelles les hommes consacrent leurs travaux et leurs efforts, telles que les professions lucratives, les métiers qui font vivre, les sciences, les arts, enfin tous les changements que la nature des choses peut opérer dans le caractère d'une société* [1].
>
> *Cette définition est des plus complètes ; elle dépasse même le domaine de la seule sociologie. Lorsqu'on l'analyse, on s'aperçoit qu'elle contient les germes de toutes les sciences sociales, telles qu'elles existent et sont conçues actuellement* [2]*. »*

Notons, sur un point du positionnement d'Ibn Khaldûn par rapport à la foi, cette juste appréciation de Gaston Bouthoul :

> *« Une autre préoccupation constante d'Ibn Khaldûn, c'est celle de ne contredire en aucun point les enseignements de la religion. Il fait même de très longs développements pour montrer, lorsqu'il aborde un point délicat, que sa philosophie s'harmonise parfaitement avec l'orthodoxie [p. 126] musulmane et apporte même des arguments nouveaux en faveur de celle-ci. Cette préoccupation d'orthodoxie empêche l'auteur des Prolégomènes d'aborder un certain nombre de discussions qui eussent été intéressantes. Dans ses développements relatifs aux faits économiques, il n'aborde jamais les points qui ont été réglés impérativement par la Loi religieuse, tels l'existence de la propriété, le prêt à intérêts, les impôts... Son attitude est de même en ce qui concerne les questions de souveraineté politique* [3]*. »*

Le sociologue dégage alors cinq thèmes qui structurent la lecture qu'il propose de la *Muqaddima* :

– la sociologie générale ;
– la psychologie sociale ;
– la psychologie politique ;
– l'esprit de corps (*'asabiyya*) ;
– le changement politique.

Ibn Khaldûn, au terme de ces analyses, apparaît porteur d'une philosophie de la soumission, ne remettant pas en cause les fondamentaux d'une société islamique où l'âge d'or n'est pas porté par le progrès, mais par un retour aux sources des premiers temps de l'islam. En ce sens, la philosophie sociale d'Ibn Khaldûn serait celle d'une époque qui n'a pas rompu avec la décadence ni saisi l'opportunité d'une « Renaissance » qui se précise sur l'autre rive. La conclusion est fortement ethnocentrique et campe un historien musulman rétrograde, à la fois

1 *Ibid.*, p. 24.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 27-28.

courageux dans la vie, mais dépassé par l'histoire (ce qui est un comble pour un historien) [1].

Chez Fuad Baali, nous sommes également en présence d'une approche sociologique qui permet à l'auteur de dégager de la *Muqaddima* les apports majeurs de la pensée khaldûnienne à la compréhension des processus sociaux [2]. Partant d'une réflexion sur la « nouvelle science » que propose Ibn Khaldûn, cet auteur entend l'appréhender à partir des principaux chapitres de la *Muqaddima* :

– la civilisation humaine en général ;
– la civilisation nomade (*umrân badawî*) ;
– le pouvoir ;
– la civilisation sédentaire *(umrân hadarî*).

[p. 127] Chez Fuad Baali, la perspective de la recherche est de montrer qu'Ibn Khaldûn est le premier savant à avoir jeté les bases d'une sociologie à la fois théorique et empirique. Ibn Khaldûn annoncerait ainsi Comte, Durkheim, Malinowski et bien d'autres sociologues contemporains (bel exemple d'anachronisme !). Une part des développements est consacrée à l'urbanisation (*tamaddum*), but des dynastes lorsqu'ils ont pris le pouvoir. L'approche des faits sociaux est théorique et empirique, c'est-à-dire fondée sur l'observation. La méthode reste comparative et historique. Fuad Baali projette ainsi sur l'auteur du XIV[e] siècle les standards de la sociologie qui lui a été enseignée.

Abdelghani Megherbi, professeur à l'Université d'Alger, a publié en 1971 un ouvrage ayant pour titre *La Pensée sociologique d'Ibn Khaldûn* [3]. La culture de cet arabisant averti, conjuguée à une connaissance approfondie de l'œuvre, l'autorise à porter des jugements parfois tranchés sur ces approximations qui caractérisent certains travaux [4]. Contrairement à ce qu'il pourrait paraître, ce n'est pas autour de la seule *Muqaddima* qu'est conduite la réflexion de l'auteur, mais de l'œuvre en son entier, projetée dans son environnement culturel maghrébin et oriental. Aussi est-on surpris lorsque Megherbi revendique une référence à la seule sociologie, écrivant ainsi :

---

1 *Ibid.*, p. 77-91.

2 Fuad Baali, *Society, State and Urbanism : Ibn Khaldûn sociological Thought*, New York, State University of New York Press, 1982, 167 p.

3 Dr. Abdelghani Megherbi, *La Pensée sociologique d'Ibn Khaldûn*, Alger, Entreprise nationale du Livre, 2[e] édition, 1977, 228 p.

4 Par exemple, à propos de Taha Hussein et de son Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldûn (Paris, Pédone, 1917), Megherbi écrit que « sa formation littéraire ne lui a point permis de tirer un quelconque profit de la Muqaddima ».
« *Quant à Mohammed Abdallah Enan, la même attitude subjective et hostile se dégage de son travail sur Ibn Khaldûn. Lui non plus n'a pas compris grand-chose à la pensée d'Ibn Khaldûn* », *ibid.*, p. 48. M. A. Enan (*Ibn Khaldûn, his Life and Work*, Lahore, 1941) et Taha Hussein sont souvent référencés dans les travaux marquants sur Ibn Khaldûn de la première moitié du XX[e] siècle.

> *« Les commentateurs et exégètes qui ont affirmé qu'Ibn Khaldûn est un philosophe de la société ou un philosophe de l'histoire sont légion. De telles allégations sont gratuites, car elles ne reposent sur aucun fondement sérieux. En effet, notre sociologue n'a jamais tenté d'écrire un traité sur la cité idéale comme l'ont fait par exemple Platon [La République] et El Farabi [El madîma el Fadhila]. Il n'a pas non plus formulé des lois sur le devenir socio-historique tirées du nirvana. Les lois qu'il avance dans la Muqaddima concernent particulièrement la dynamique des sociétés maghrébines médiévales* [1]*. »*

À trop enfermer Ibn Khaldûn dans la sociologie, Abdelghani Megherbi a aussi infléchi l'œuvre dont le contenu et la portée s'accommodent mal de frontières disciplinaires modernes. La science nouvelle que propose [p. 128] Ibn Khaldûn, sur laquelle il s'interroge, reste un savoir sans frontières, sinon l'auteur des *Ibar* nous les aurait précisées. C'est une science qui obéit au principe de l'Unité et ramène au Créateur. *Al kullu wahid* : l'élément n'étant qu'une composante du Tout (nous l'avons déjà souligné dans le premier chapitre). On peut reprocher aussi à cet auteur, dont les développements sont au rang des meilleurs sur le sujet, de trop négliger la référence au *tarikh* réduit à l'univers socio-économique maghrébin. Il ne faut pas oublier que le propos khaldûnien est celui d'une histoire universelle, selon la problématique que nous avons précisée précédemment. La conclusion prend un ton militant avec la dénonciation d'une « *science sociale d'importation* » et l'affirmation qu'à ce problème de la dépendance culturelle, il y a un remède :

> *« C'est Ibn Khaldûn lui-même qui nous l'apporte, [l'historien pouvant] à juste titre être revendiqué par tous les opprimés de la terre* [2]*. »*

Une lecture plus philosophique du discours khaldûnien aurait plutôt tendance à montrer que c'est surtout le Prophète qu'il faut garder pour guide, pour tout un chacun qui veut assurer son salut dans le cadre de la *umma islâmiyya.* Cela ne nous semble pas, ce disant, trahir Ibn Khaldûn et son humanisme musulman.

Les lectures philosophiques

Retour au sommaire

La philosophie dont Ibn Khaldûn a irrigué son œuvre, bien qu'il s'en défende, est la philosophie arabe d'origine grecque, puisée chez Ibn Rushd (Averroès). Comment pouvait-il en être autrement puisque jeune étudiant, Ibn Khaldûn avait été initié par le maître al-Abili (*faylasûf*) de renom) et transmetteur de l'œuvre d'Averroès auprès d'un large public de l'époque (*Tarif*, 54-58). Par ailleurs, il

---

1 Dr. Abdelghani Megherbi, *La Pensée sociologique d'Ibn Khaldûn, op. cit.*, p. 95.

2 *Ibid.*, p. 224-225. Il est vrai que dans les années soixante et soixante-dix, l'Algérie est à la pointe du tiers-monde et que ses élites sont dans l'ensemble mobilisées autour des projets du pouvoir.

diffusa lui-même les écrits d'Ibn Rushd en écrivant de nombreux abrégés qui ne nous sont malheureusement pas parvenus, mais que signale Ibn al-Khatîb dans son *Histoire de Grenade.*

[p. 129] Il est incontestable, dans ce contexte, qu'Aristote *via* Ibn Rushd occupe une place majeure dans la structuration de ses idées. Néanmoins, c'est à un nouvel infléchissement que l'approche de l'œuvre par la philosophie gréco-latine va conduire. On la trouve chez trois auteurs dont les travaux font référence, que nous allons rapidement présenter ici.

Taha Hussein a marqué la recherche sur Ibn Khaldûn par un livre paru en français en 1917, qui reprenait une thèse de doctorat de Lettres en Sorbonne.

Né en Haute Égypte en 1889, Taha Hussein est aveugle très tôt. Il arrive à suivre néanmoins une formation qui le familiarise avec la littérature arabe classique et marque parallèlement un intérêt pour le français qu'il apprend. Cela lui permet de poursuivre entre 1915 et 1919 des études en Sorbonne, où il découvre Anatole France et les grands auteurs de la littérature française. Après avoir aussi suivi les cours de Durkheim, il entreprend sa recherche sur Ibn Khaldûn, qui nous vaut un ouvrage tout à fait remarquable [1].

La qualité de son expression est incontestable comme on peut le remarquer à travers le premier chapitre consacré à la vie et au caractère d'Ibn Khaldûn. Mais d'entrée, le ton est donné d'une grande suspicion à l'égard d'Ibn Khaldûn, jugé atypique car « *jamais l'histoire des musulmans n'a connu un homme de lettres plus pénétré de son importance, plus persuadé de sa valeur, pliant davantage la religion et la morale* à *ses rêves ambitieux* » [2].

Dans la démonstration, la ligne directrice de l'essayiste dénote une insatisfaction quant au projet annoncé par Ibn Khaldûn lui-même d'étudier, « *les lois du développement humain en général* ». Taha Hussein ne trouvant pas celles-ci dans son œuvre trop religieuse à son goût, il n'y discerne pas les éléments scientifiques permettant de fonder une philosophie sociale. Mais, comme le souligne Abdelghani Megherbi, ce n'était manifestement pas une science nouvelle (au sens moderne du terme) qu'Ibn Khaldûn cherchait à fonder. En fait, nous y reviendrons en conclusion, l'auteur des *Ibar* n'eut pas pour projet d'apporter des modifications [p. 130] aux sciences philosophiques et rationnelles (*hikmiyya falsafiyya*) ; il se situa dans l'orthodoxie musulmane, laquelle regarde avec suspicion, surtout au Maghreb, la perspective qu'entraînerait la généralisation d'une philosophie trop proche du rationalisme aristotélicien [3]. À la recherche

---

1 Taha Hussein, *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldûn, op. cit.*, p. 23.

2 *Ibid*., p. 24.

3 *Cf.* chez Ibn Khaldûn, la *Muqaddima,* Réfutation de la philosophie (*falâsifa*). La *falâsifa* d'origine grecque, parfois iranienne, est condamnée par al-Ghazâlî dans son ouvrage *Effondrement des philosophes* (*Tahafut al falâsifa*). Averroès y répondra par son *Tahafut al tahafut* (*Effondrement de l'effondrement*). La *falâsifa* se passant d'un recours aux sciences de la tradition dans son explication de l'univers sensible et extra-sensible, elle ne pouvait qu'être

d'une modernité démocratique pour l'islam, Taha Hussein, déçu par Ibn Khaldûn, a investi la vie littéraire, universitaire et politique d'une Égypte en mutation profonde, dont il voit l'avenir dans son ralliement au modèle européen. Il souligne, à l'égard d'une idée faussement répandue, que le monde arabe n'est ni matérialiste ni impérialiste. Pour lui, l'Europe apporte une culture humaniste respectueuse des religions, des vertus civiques et de la démocratie [1].

C'est à une recherche tout autant remarquée que se livra, quarante ans plus tard, Muhsin Mahdî, directeur du *Center for Middle Eastern Studies* à l'Université de Harvard [2]. Depuis sa parution, son ouvrage rencontre les appréciations les plus élogieuses dans la mesure où nous sommes en présence de la première réflexion en profondeur proposée sur la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire sur les lois du développement humain en général, appréhendées ici à partir de la culture. Le sous-titre de l'étude est *A Study in the Philosophic Foundations of the Science of Culture.* Muhsin Mahdi note que le problème auquel Ibn Khaldûn fut confronté dès sa jeunesse, mais aussi au Caire dans sa maturité, est celui que tout musulman rencontre dans son histoire personnelle : l'articulation entre la *sunna* d'un côté (la Vérité révélée) et la *falâsifa* de l'autre (les vérités rationnelles). On retrouve là d'ailleurs le vieux couple qui partage aussi la pensée occidentale à la même époque, entre foi et raison, qui inquiétera de même Averroès.

Ahmed Abdesselem résume bien alors la problématique de Mahdi par ces mots :

> *« Ainsi, donc, Ibn Khaldûn n'a pas mis en question les principes philosophiques et religieux qui étaient admis à son époque et dans le milieu où il vivait ; il a été plutôt fidèle à l'enseignement de ses maîtres, qu'il avait reçu à Tunis, et surtout à Fès, dans l'entourage des Mérinides. Cette conviction que Mushin Mahdî exprime dans les [p. 131] premières pages de son livre, il la réaffirme en conclusion, soulignant que l'originalité d'Ibn Khaldûn est qu'il est le seul penseur qui ait tenté d'édifier une science sociale sur les bases des postulats de la philosophie classique de l'islam [3]. »*

Effectivement, l'examen approfondi que Muhsin Mahdî propose du chapitre VI de la *Muqaddima* (*al-ulum watalim*) sur les sciences et l'enseignement, permet de classer Ibn Khaldûn dans la catégorie des penseurs orthodoxes en matière religieuse, et dans celle des penseurs classiques sur le plan philosophique.

---

condamnée par les partisans d'un dogmatisme étroit, dont al-Ghazâlî, bien qu'ash'arite, était le porte-flambeau.

1 *Cf.* Albert Mourani, *La Pensée arabe et l'Occident*, traduit de l'anglais par Sylvie Besse Ricord, Paris, Groupe Naufal Europe édition, 1991, p. 333-349. Taha Hussein est analysé dans le cadre du nationalisme égyptien de l'entre-deux-guerres.

2 Muhsin Mahdî, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 2e édition, 1971, 325 p.

3 Ahmed Abdesselem, *Ibn Khaldûn et ses lecteurs, op. cit.*

Pour ce qui est du *tarikh*, composante majeure de l'auteur des *Ibar* (historiographie), il relève que tout en critiquant sur des points de détails ses illustres devanciers, Ibn Khaldûn se situe dans leur filiation. Là où apparaît son originalité, c'est lorsqu'il explique les faits de société à partir de la culture, empruntant là à l'aristotélisme, tant d'ailleurs dans ses constructions conceptuelles que dans sa méthodologie. La science nouvelle est une *falâsifa* très proche d'Averroès et d'Aristote. Très proche seulement, car, comme le dit Nassif Nassar, sur toute chose, Ibn Khaldûn « *a toujours* sa *petite idée personnelle* ».

Nassif Nassar est connu pour ses nombreux travaux et publications sur Ibn Khaldûn, dont un ouvrage de référence aujourd'hui [1]. Sa formation de philosophe le conduit à imaginer que par la philosophie, on peut investir et dégager le sens du développement humain historique, mais dans la culture arabo-musulmane. Ibn Khaldûn l'intéresse au premier chef car là où la philosophie occidentale (hégélienne en particulier) opère sans cette pesanteur du religieux, en islam, la Prophétie est omniprésente et l'articulation entre sciences rationnelles et théologie reste la pierre d'achoppement du philosophe arabo-musulman, ou plus simplement du savant qui s'interroge sur le sens de l'histoire [2].

Dans ce contexte culturel irréductible, Nassif Nassar investit l'œuvre d'Ibn Khaldûn, surtout la *Muqaddima* et le *Tarif*, et la comprend différemment par rapport à Muhsin Mahdî. Il remarque que ce qui interpelle l'historien, une fois son orthodoxie religieuse affirmée, c'est de [p. 132] dégager la rationalité à l'œuvre dans l'histoire des peuplements humains (*umrân*) [3]. D'où le regard en profondeur que propose la *Muqaddima*. Il relève alors une différence notable entre Aristote, Averroès et Ibn Khaldûn. Là où les deux grands maîtres font confiance à « l'intellect-raison », Ibn Khaldûn préfère « l'intellect observant ». D'un côté, le rationalisme, vers lequel va totalement se tourner la pensée occidentale. De l'autre, l'empirisme, donnée fondamentale de la culture arabo-islamique, atomiste par essence, qui part du fait singulier et en recherche la place dans la chaîne des causalités humainement appréhendables. Autrement dit, Ibn Khaldûn fait confiance au vrai de la Révélation pour ce qui échappe à l'entendement humain ; pour ce qui est accessible à la pensée rationalisante, il demande comme Saint Thomas à voir pour y croire. Mais surtout à comprendre pour entendre non les faits apparents mais les faits réels, sans opposer pour autant révélation et raison.

La synthèse, pense Ibn Khaldûn, c'est à chaque homme pensant de la faire. *Al kullu wahid.*

---

1 Nassif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldûn, op. cit.*

2 *Ibid*., p. 50.

3 *Umrân* peut, selon le contexte, se traduire par société, civilisation ou peuplement.

[p. 133]

L'ORDRE IMMUABLE DU POLITIQUE

Retour au sommaire

Dans le chapitre III de la *Muqaddima : al duwal, wa-l-mulk, wa-l-khilafa, wa-l-maratib as-sultaniyya* (*Muq.*, 237), Ibn Khaldûn décrit l'ordre immuable du politique qui concerne les dynasties, le pouvoir royal, le califat, les classes sociales, la bureaucratie... Il ne recherche cependant pas un ordre politique meilleur que celui du temps du Prophète. Il écarte la réflexion de la philosophie gréco-persane. L'âge d'or, c'est Médine et le gouvernement que l'Envoyé de Dieu fit prévaloir alors, tout en sachant que le Prophète avait dit qu'après lui les dissensions prendraient le dessus sur l'œuvre d'unification qu'il avait entreprise. Ibn Khaldûn se réfère à cet ordre immuable lorsqu'il s'immerge dans l'*umrân*, qui est dans la volonté de Dieu, mais sous la conduite des hommes, sous la forme des monarchies qui se créent dans l'*umrân badawî* (société nomade), se fixent dans la ville (*umrân hadarî*), avant de disparaître sous les coups portés par de nouveaux prétendants venus du désert. L'idée d'une alliance entre l'aristocratie d'origine tribale et la bourgeoisie marchande et urbaine ne lui est pas étrangère lorsqu'il analyse le *jâh*, le rang social. Un rang qui, au plan collectif, transcende parfois même les grands bouleversements.

Le *maghzen*, mérinide en particulier, est sous le regard d'un sociologue. Son rôle dans cet ordre immuable n'échappe pas à Ibn Khaldûn. Mais son objet principal [p. 134] d'observation, c'est l'Empire arabe qui, en Occident, s'est réduit rapidement à une peau de chagrin suite à l'incapacité des dynasties berbères à s'unir face à la reconquête des princes chrétiens, et qui, en Orient, a laissé la place aux Ottomans et aux Turco-Mongols. En arrière-fond de la grande fresque historique qu'il veut universelle, surgit la question : où sont les vagues et l'écume des vagues ? Car l'ordre immuable dans la société ne peut être dégagé que d'une histoire « vue de l'intérieur ». C'est à une plongée dans les profondeurs de l'histoire des hommes que nous invite Ibn Khaldûn. Des vagues de fond apparaissent :

« *L'histoire a pour objet l'étude de la société humaine* [al ijtima al-insani], *c'est-à-dire la civilisation universelle* [umrân al alam]. *Elle traite de ce qui concerne la nature* [tabia] *de cette civilisation, à savoir : la vie sauvage* [tawahhush] *et la vie sociale* [ta'annus], *les particularismes dus à l'esprit de clan* [al asabiyya] *et les modalités par lesquelles un groupe humain en domine un autre. Ce dernier point conduit à examiner la naissance du pouvoir* [mulk], *des dynasties* [duwal] *et des classes sociales* [maratib]. *Ensuite, l'histoire s'intéresse*

aux professions lucratives [kasb] *et aux manières de gagner sa vie* [ma'ash] *qui font partie des activités et des efforts de l'homme, ainsi qu'aux sciences et aux arts. Enfin, elle a pour objet tout ce qui caractérise la civilisation* (*Muq.*, 55). »

Le califat (*al'khilafa*)

Retour au sommaire

Avec le califat, on est en présence d'une institution qui a eu des difficultés à se faire reconnaître dans le monde islamique pour une raison première, à savoir que le Prophète est resté sans descendance mâle et que, dès lors, s'est créée une situation dont le monde islamique n'est toujours pas sorti : la légitimité des califes qui se sont succédé et l'avenir du califat. Ibn Khaldûn examine cette question de la légitimité d'un point de vue sunnite et récuse les thèses shi'ites, notamment dans une vingtaine de pages de la *Muqaddima* (*Muq.*, 288-311). Il prêche :

> *[p. 135] « Quant au califat, il consiste à diriger les gens selon la Loi divine, afin d'assurer leur bonheur en ce monde et dans l'autre. »*

Le calife, dans ce contexte, est chargé de faire appliquer la Loi religieuse et de conduire le *djihad*, pour la plus grande extension de l'islam. Mais avec la prise du califat par les Omeyyades, après la grande *fitna* (guerre civile) de 656-657, qui vit les clans s'opposer, la communauté (*umma*) perdit tout rôle dans la désignation du calife avec l'institution par Mo'awiya du principe héréditaire. Dès lors, le califat devint monarchie et connut le sort des institutions temporelles : un siècle plus tard, les Omeyyades tombèrent sous les coups des Abassides qui transférèrent le siège du califat de Damas à Bagdad (*Muq.*, 765).

Avec cette destitution des Omeyyades (*Muq.*, 750), on a la raison seconde de la perte de crédibilité du califat à l'échelle de l'Empire. Les shî'ites, de façon constante, contestèrent les Abassides usurpateurs à leurs yeux, ne voyant de calife légitime, ou plutôt d'imam suprême, que dans la descendance d'‘Ali.

Après un siècle environ (750-847), où les Abassides firent du califat une monarchie de droit divin, cette institution fondée finalement sur des rapports de force connut le sort qu'Ibn Khaldûn fixe à toute monarchie : la décadence. Contesté d'abord en Occident arabe par les Omeyyades de Cordoue, d'où en 929 l'émir s'autoproclama Commandeur des croyants (*Amir Al Mouminine*), puis, par l'affirmation d'un anticalifat par les Fatimides partis de Tunisie pour Le Caire, le calife de Bagdad devint la risée de ses opposants qui le comparèrent à un oiseau en cage :

> *« Un calife est dans la cage*
>
> *entre deux Turcs ses geôliers.*
>
> *Il répète leur langage*

Comme un perroquet. »

Effectivement à Bagdad, le calife de Dieu - titre que les Abassides se donnèrent à partir du XI^e^ siècle - passa sous le contrôle de mercenaires turcs assurant sa protection. De tutelle en contestation directe, à un moment, le calife abasside dut quitter une Bagdad administrée par un officier [p. 136] partisan des Fatimides. Le califat, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, était devenu une institution sans pouvoir, prête à tomber faute de combattants pour la défendre. Cette transformation du califat en monarchie de droit divin est examinée par Ibn Khaldûn sur une dizaine de pages de la *Muqaddima*, avec cette conclusion :

« *Alors califat et monarchie existèrent côte à côte. Ensuite, l'esprit de corps des Arabes disparut, la race* [jil] *et l'arabisme s'éteignirent, et le califat cessa d'exister Le régime resta monarchique, sans plus* (*Muq*., 322) ».

Les califes cependant continuent à représenter un âge d'or pour beaucoup de musulmans. On comprend qu'il fallut plusieurs siècles pour l'éradication définitive de cette institution, devenue purement symbolique et légendaire. Le successeur du dernier calife abbasside décapité à Bagdad le 10 février 1259, trouva refuge au Caire auprès de Baybars I^er^, sultan d'Égypte, lequel en tira un certain profit, car il légitima sa prétention à exercer, à partir du Caire, un contrôle sur les lieux saints de l'islam.

Lors de la mise sous protectorat de l'Égypte par les Turcs, en 1517, le sultan ottoman, Selim I^er^, se fît céder sans problème le califat par le dernier calife abasside fantoche, Mutawakkil III, qui finit sa vie en captivité à Istanbul. Les sultans ottomans ne manifestèrent pas pour autant leur intérêt à la titulature. Le coup fatal et définitif fut porté par Atatürk qui, le 3 mars 1923, abolit le califat. Comme dit un vieux proverbe arabe :

« Ce n'est pas pour cela que deux chèvres se battirent à coup de cornes 1. »

---

[1] La question s'est toujours posée : la titulature est-elle un attribut temporel ou divin ? Autrement dit, le calife est-il investi par Dieu ou par les hommes ? Le silence du Prophète ne désignant pas de successeur est troublant.
Soit il a pu considérer qu'il n'avait pas à le faire, dans le respect de Dieu et de sa volonté infaillible. Soit, penchant pour l'investiture temporelle, il laissait le soin à la communauté islamique de le faire. Les deux thèses se sont exprimées et combattues. Cela a donné naissance au shi'isme (investiture divine), au sunnisme (investiture communautaire) et au kharidjisme (investiture populaire, le cas échéant). C'est pourquoi la suppression du califat s'est faite dans l'indifférence de la communauté musulmane : les activistes kharidjistes n'ont montré qu'un intérêt très relatif au califat, les shî'ites n'ont pu que s'en réjouir étant imanites, et les sunnites, les plus concernés, ayant mal accepté la transformation du califat en monarchie de droit divin avec les dissensions qui en résultèrent. Le sunnisme, historiquement, reconnaît la diversité comme naturelle et cherche à la dépasser par des formules de conciliation : si la suppression du califat en est une, à cela, il ne voit pas d'inconvénient.

Les monarchies et les dynasties (*al mulk wa-l-duwal*)

Retour au sommaire

La monarchie, en tant que forme politique, et la dynastie, en tant que pouvoir consubstantiel de femmes ou d'hommes qui se succèdent en principe héréditairement dans l'exercice de la souveraineté, sont pour Ibn Khaldûn des institutions qui naissent dans l'*umrân badawî* (peu-[p. 137] plement nomade) au sein de populations qui, grâce à leur coopération, arrivent progressivement à découvrir les formes politiques qui leur permettent de structurer durablement leur rassemblement. Celle qui vient la première, selon l'usage dont découle son existence, c'est le *wazi*, sorte de médiateur au début, qui assure le rôle de chef, à qui on doit soumission et dévouement total. Ceci, sur fond de solidarité clanique (*'asabiyya*) et bientôt, si tout marche bien, interclanique, dès lors qu'est reconnue sa puissance qui en fait un rassembleur potentiel.

Le phénomène de la montée vers le pouvoir royal n'a son origine que dans la société des hommes. Le chef fédérateur doit avoir « *assez d'autorité et de pouvoir pour empêcher les hommes de se battre. Telle est l'origine de la Royauté* » (*Muq*., 69). Il en est ainsi aussi bien dans la période préislamique que du temps de l'islam. De même chez les étrangers non croyants (*ajam*). L'espèce humaine (*haw'al bachar*), lorsqu'elle entre dans un processus de socialisation qui lui procure armes et nourritures, découvre (question de préservation ou de survie de l'espèce) le *wazi*, le *ra'is* et le *mulk.* Ainsi, la monarchie ne naît pas d'un contrat, mais de la nature des choses, présente seulement dans les formes capables de créer le pouvoir politique chez les peuples sortis de leur sauvagerie. La monarchie dépend donc de l'usage des peuples de l'*umrân badawî.*

Quant à la dynastie, elle trouve son origine dans la capacité du fondateur de la monarchie à transmettre le pouvoir sur un mode agnatique. Dans la *umma islâmiyya badawî,* le dynaste fondateur est le plus souvent un combattant de la foi, dénonçant les pratiques impies de la dynastie au pouvoir, affaiblie et corrompue par sa sédentarisation (*Muq*., 242). Il a autour de lui des combattants qui sont dans la force de l'âge et dans l'envie d'en découdre. L'ardeur dont ils font preuve repose sur une *'asabiyya* sans faille, renforcée par la mission prophétique.

Le père fondateur éduque son fils dans les vertus qu'il tire lui-même de son appartenance à la culture nomade aristocratique. La dynastie, à la deuxième génération, est alors souvent au sommet de sa puissance. C'est à ce [p. 138] moment que la tentation de la sédentarisation survient. Les premières difficultés se manifestent avec le petit-fils, surtout s'il a un penchant pour les échansons, les mignons et autres mœurs de dépravés. Il ne peut transmettre alors qu'un pouvoir dégradé, ne reposant sur aucune légitimité. Les fiers combattants de la foi ont disparu. Ils ont été remplacés dans leurs fonctions par les troupes de mercenaires

cosmopolites et sans foi, prêtes à se vendre au plus offrant. Les complots se multiplient. Les vizirs sont dans les antichambres du pouvoir, veillant attentivement pour savoir à quel moment porter le coup fatal.

Ibn Khaldûn a sous les yeux le cycle des dynasties au Maghreb et en Andalousie (livre III des *Ibar*), mais aussi en Orient et dans les temps préislamiques (livre II). La « rythmologie » maghrébine le conduit à penser qu'une dynastie, forme politique de temps moyen, a un cycle de vie d'environ cent à cent cinquante ans. En Orient, après l'éclatement du pouvoir abasside, partout dans l'Empire se sont constitués des États régionaux. À leur tête, se sont succédé des dynastes qui ont pu transmettre le pouvoir sur cinq ou six générations, guère plus [1]. En Occident arabe, la succession des dynasties est assez conforme au modèle khaldûnien : Idrissides, Almoravides, Almohades, Mérinides, principales dynasties, n'ont réussi à s'imposer au maximum que sur un siècle et demi ou deux.

Les Idrissides ont régné de 788 (arrivée d'Idriss I^{er} au Maroc) à 974, date à laquelle le dernier de leurs émirs fut destitué. Leur histoire est simple et mythique à la fois. Rescapé du massacre des califes Omeyyades, Idriss I^{er} établit un royaume avec le soutien des tribus berbères, notamment les Aoureba du Jbel Zerhoun, de la région de Fès -Méknès et du Moyen-Atlas. Deux ans après, il fut empoisonné par un agent des Abassides. Mais, de façon *quasi* miraculeuse, sa concubine Kenza attendait un enfant de lui. À douze ans, cet enfant fut intronisé et devint le monarque légendaire qui fonda Fès. Il régna entre 803 et 829. À sa mort, le royaume fut partagé entre ses fils. La branche principale fut représentée par le sultan Mohammed I^{er} (829-836), auquel succédèrent 'Ali [p. 139] (836-848), Yahia I^{er} (848-849). Elle s'éteignit avec Yahia II en 859.

Les Almoravides, nomades chameliers appartenant au groupe des Sanhaja, partirent de la Mauritanie, fondèrent Marrakech et en firent leur capitale. Sous la conduite d'Abdallah Ibn Yasin, ils prirent Sijilmassa. Ce dernier transmit le pouvoir à son cousin Yusuf Ibn Tasfin, qui s'empara de tout le Maghreb, passa en Espagne maure menacée par la reconquête chrétienne, battit les Espagnols à Az Zallaqua (Sagrajas) en 1086 et rétablit sa souveraineté sur l'Espagne musulmane.

---

[1] Il est assez évident qu'Ibn Khaldûn avance avec sa problématique cyclique un « idéal-type » qui peut se trouver infirmé par l'histoire dans les champs sociaux. Mais pour donner à son schéma sa portée exacte, il ne faut pas perdre de vue qu'il s'applique à une forme politique (une dynastie située dans le temps et dans l'espace) et que par contre, la culture politique, elle, est pérenne, car les nouveaux centres de pouvoir partant à la conquête des anciens, les mêmes *habitus* se répètent. Cependant, comme le note Ibn Khaldûn :
« *Quand des ambitieux renversent une dynastie et prennent le pouvoir, ils sont absolument forcés d'adopter presque tous les usages de leurs prédécesseurs, sans toutefois abandonner ceux de leur propre race : d'où provient quelque antinomie entre le fond ancien et le nouvel apport.*
À son tour, le nouveau pouvoir est remplacé par un autre qui mêle ses propres usages à ceux de ses devanciers. Les discordances augmentent, surtout par rapport à la première dynastie et vont sans cesse croissant. Finalement, on a un ensemble entièrement différent. Tant que les races se succéderont dans l'exercice du pouvoir, on ne cessera d'avoir des usages et des institutions discordantes » (*Muq.*, 43-44).

Le fils 'Ali Ibn Youssef (1106-1143) ne démérita pas par rapport au père. Mais ce n'était déjà plus un Saharien, et la douceur andalouse devint tentante. Ses successeurs allaient connaître la décadence. Avec le dernier *Amir al mouslimin wa nasir al din*, commandeur des musulmans et défenseur de la foi, Ichaq Ben 'Ali, tué en 1147 lors de la prise de Marrakech par les Al Mowahidoun (Almohades), s'acheva la dynastie qui avait porté au plus haut la centralisation dans l'Empire arabe d'Occident.

Les Almohades eurent pour chef Ibn Toumert, « *né dans une famille qui brillait par sa piété* », nous dit Ibn Khaldûn. Il s'agissait d'un homme avide de pouvoir et capable de mobiliser toutes les tribus masmuda. Son projet était double : renverser les Almoravides et supprimer les choses blâmables (*taghir el munkar*) dans la société, comme une femme sortant à visage découvert [1]. À la mort d'Ibn Toumert, le pouvoir passa à son compagnon de route Abd el Moumen Ben 'Ali (1130-1163). Par des conquêtes, ce dernier annexa le Maghreb en 1161, et, à l'apogée de sa puissance, passa le Détroit et s'installa à Gibraltar. Seule la mort l'empêcha d'aller plus loin dans la reconquête sur les chrétiens, son projet initial. Deux souverains, Abû Yacoub Youssef (1163-1184), puis Abû Youssef Yacoub dit al-Mansour, développèrent la puissance de la dynastie. Mais avec la défaite de La Navas de Tolosa, en 1212, l'Empire almohade trembla sur ses bases et successivement Tunis, Tlemcen, puis Marrakech tombèrent entre les mains des Mérinides. Des centres de pouvoir concurrents et plus ou moins autonomes s'affirmèrent en maints endroits. Et Ibn Khaldûn de conclure :

> *[p. 140] « Après le terme fatal de cent vingt ans, l'Empire peut se survivre à lui-même, mais sa succession est ouverte. »*

Les Mérinides, partis de l'Est au début du XIII^{e} siècle, affirmèrent leur prétention à la domination de l'espace marocain par des alliances locales et se trouvèrent un chef en la personne d'Abû Yahia Abû Bekr qui mourut en 1258 avant d'avoir arrêté un véritable projet de conquête. Avec Abû Youssef Yacoub (1258-1286) et Abû Yacoub Youssef (1286-1307), la dynastie s'installa et limita ses ambitions à l'espace marocain. Après une éclipse qui couvre la première moitié du XIV^{e} siècle, elle renoua avec les prétentions plus larges d'Abû el-Hassan. Mais l'Empire mérinide ne fut jamais à la dimension de l'Empire almoravide et almohade. La décadence mérinide s'amorça lorsque les vizirs et les grandes familles du *maghzen* s'emparèrent du pouvoir et mirent sous tutelle les derniers souverains, le règne d'Abd al-Haqq marquant la fin de la dynastie.

---

[1] La chronique raconte qu'Ibn Toumert, rencontrant à Marrakech le cortège de la fille du prince Yussuf ben 'Ali, où toutes les femmes étaient à visage découvert (ce qui est une tradition chez les Berbères), frappa avec ses disciples les montures, occasionnant la chute de la princesse. Les Almohades prêchent un retour à un islam rigoriste et menacent de représailles ceux qui ne les suivent pas.

Relations de pouvoir et classes sociales

Retour au sommaire

La division en classes sociales différenciées et différenciables est très affirmée dans les pays d'islam. Ceux qui prétendent que la société berbère y déroge ont sans doute un voile devant les yeux. Si le *mulk* (domination politique) est un facteur universel de distinction, s'y ajoute *al-ma'ash* (l'activité lucrative et productive) qui fait qu'un féodal berbère nomade tirant profit d'un troupeau de plusieurs milliers de bêtes, se situe à l'opposé d'un pauvre diable de paysan berbère du *Rif*, décrit par Ibn Khaldûn dans la *Muqaddima*, leur *jâh* n'étant pas le même. Au terme de quoi on peut avancer la proposition suivante qui fera sursauter plus d'un orthodoxe du marxisme : dans les pays d'islam, la division en classes différenciées repose sur le *jâh*, non sur la propriété privée des moyens de production. Cette dernière n'étant qu'une cause seconde.

Le *jâh*, c'est la relation de pouvoir qui fait que l'un se tient droit et l'autre s'incline ; que l'un décide et que l'autre n'a plus qu'à accepter ; que l'un est noble et l'autre [p. 141] manant, et que dans le champ social global, les hiérarchies se créent et transcendent souvent les générations. Le *jâh* est un fait de culture avant d'être le produit des structures économiques et politiques. Pour reprendre une problématique khaldûnienne, le *jâh* est produit par le milieu.

Mais au fond, qu'est-ce que le *jâh* ? Dans son ouvrage, Abdesselam Cheddadi l'intègre au système de pouvoir. En fait, il serait plus juste, à notre avis, de le garder dans sa dimension universelle, car quelle que soit l'*'asabiyya*, le *jâh* est partout. Dans la *badâwa*, comme dans la *hadâra*. Dans la phase ascendante comme dans la phase déclinante. On peut même avancer l'idée qu'il est présent dans les peuples ensauvagés ou restés à l'état sauvage. Mais nous sortons ici du champ de l'*'asabiyya* khaldûnienne, qui n'investit pas les peuples sauvages, sauf pour affirmer qu'ils sont près de l'animalité (*Muq*., 92) [1].

Le *jâh* est un concept qui n'échappe pas à Ibn Khaldûn quand il aborde les champs sociaux qui ne peuvent se structurer en *umrân* qu'à condition de se donner un *wazi*, un *ra'is* ou un *malik*, et par conséquent générer le *jâh*. On peut dire que le *jâh* est consubstantiel à la montée vers la civilisation. Sans doute même lui est-il antérieur, si on se place sur un plan anthropologique.

Le « *jâh* » est différencié entre les hommes. Retenons ce propos d'Ibn Khaldûn :

---

[1] Mais retenons que le *jâh* (le rang) est un des traits caractéristiques de bien des espèces animales, où le rang s'établit rapidement, après quelques règlements de compte en général, aussi bien chez le mâle que la femelle (par exemple les chevaux, la plus belle conquête de l'homme).

> *« Le crédit [jâh] est largement distribué entre les hommes qui se le répartissent à tous les degrés. Au sommet, il y a l'influence du souverain que nul ne surpasse. Au rang le plus bas, il y a ceux qui n'ont rien à gagner ni à perdre. Dans l'intervalle, il y a les nombreuses classes sociales [tabaqat]. Tel est l'ordre divin qui règle l'existence de ses créatures, prend soin de leurs intérêts et assure leur durée (Muq., 616). »*

Le *jâh* est porteur d'avantages économiques. Retenons cette analyse d'un paragraphe que l'auteur des *Ibar* intitule « *Considération vaut richesse* ». Cette observation, valable encore aujourd'hui dans la société maghrébine pour ce que nous avons pu en observer, montre sa permanence à l'échelle de l'histoire :

> *« Toute personne de haut rang [jâh] et de grand crédit est, à tout point de vue, plus fortunée et plus riche qu'un [p. 142] simple particulier. En effet, la première est servie par le travail des autres, qui veulent se rapprocher d'elle pour devenir ses protégés. Tout le monde l'aide par son travail, pour satisfaire ses besoins et combler ses désirs. Le prix de tout ce travail constitue son profit. Pour des tâches qui sont généralement payantes, l'homme puissant ne donne le plus souvent rien du tout. De cette façon, il s'enrichit à la sueur des autres. D'un côté il ramasse les produits d'un travail qui ne lui coûte rien, et de l'autre, il n'a pas à payer pour se procurer le nécessaire. Son influence lui permet de s'enrichir à peu de frais. Le temps passe et sa fortune augmente. C'est ainsi que l'on peut vivre de l'exercice de la puissance [iwara] (Muq., 615). »*

Le *jâh* est aussi porteur de la différenciation et de la hiérarchisation en classes sociales. Pour le justifier, Ibn Khaldûn part de cette prescription du Coran (ceci n'a pas à surprendre puisque le livre sacré règle aussi des aspects concrets et matériels de l'organisation sociale) :

> *« Nous avons placé certains au-dessus des autres, en hiérarchie, pour qu'ils puissent se servir des autres. Mais la miséricorde de ton Seigneur vaut mieux que ce qu'ils amassent (Coran, XLIII, 31). »*

Fort de ce fondement divin de la différenciation sociale et de la hiérarchisation en classes, Ibn Khaldûn n'a plus alors qu'à expliquer les conséquences qui en découlent :

> *« Il est donc clair que le rang social représente le pouvoir qui permet à certains d'agir sur les autres, en alternant les autorisations et les refus, pour faire éviter le mal et obtenir le bien. Ils doivent être justes, ce faisant appliquer la Loi religieuse et politique tout en pensant à leurs propres intérêts. Cependant le premier point est un décret essentiel de la divine providence, tandis que le second est un mal accidentel. Il ne peut y avoir beaucoup de bien qu'avec un peu de mal, en raison de l'existence même de*

la matière. Le bien ne disparaît pas à cause de ce peu de mal : au contraire, il se l'annexe. »

Ici, l'historien-théologien s'exprime, concluant sur le fait que c'est le mal qui produit l'injustice en ce monde. Il poursuit son explication, mais c'est le sociologue qui prend le relais :

[p. 143] « *Toute classe sociale, dans une ville ou un pays civilisé, exerce le pouvoir sur les classes inférieures. En compensation, tout membre d'une classe inférieure recherche l'appui de ses supérieurs et celui qui l'obtient exerce sur ses subordonnés une influence proportionnelle à l'autorité qu'il vient d'acquérir. C'est ainsi que le rang social agit sur les gens pour leur permettre de gagner leur vie. Son influence dépend de la classe et de la situation sociales. Plus il est élevé, plus il procure de profit et inversement* (*Muq.*, 617-618). »

Ibn Khaldûn poursuit par différentes considérations sur les conséquences d'une régulation sociale par le *jâh*, dans une perspective à la fois très orthodoxe du point de vue de la religion, et très conservatrice du point de vue des idées politiques. Le *jâh* est un concept khaldûnien à équivalence d'importance, sinon plus, avec l'*'asabiyya*. Il est étonnant qu'il ait été peu investi par la recherche. Les pages qu'Abdesselam Cheddadi consacre au concept ouvrent des pistes intéressantes à explorer [1].

Voici donc cet ordre immuable, changeant certes, au niveau des destins individuels, mais permanent dans le destin collectif, indépendamment des grands bouleversements (*tabbadul*) dont parle Ibn Khaldûn. Au sommet, l'aristocratie princière, dont il fait partie, qui se voit baiser les mains et toucher le bas des vêtements par le bon peuple lorsqu'il arrive à Béjaïa. Cette aristocratie fait partie du paysage social maghrébin et tient d'une poigne de fer le pays profond. Voit-elle se constituer une bourgeoisie rurale trop prétentieuse ? Aussitôt elle utilise les leviers dont elle dispose pour rétablir les rapports sociaux dans l'ordre immuable. Ibn Khaldûn tient des propos très clairs :

« Tout propriétaire de nombreux domaines ruraux, et qui est devenu l'homme le plus riche de sa ville, vit dans le luxe et s'est habitué au luxe, rivalise d'opulence et de faste avec les émirs et les princes dont il suscite la jalousie. Comme l'homme est par nature envieux, ils jettent les yeux sur ses biens et cherchent tous les moyens possibles pour le prendre en défaut et trouver une raison de le mettre à amende en lui confisquant ses richesses. En général, ces décrets [p. 144] gouvernementaux (qui les privent de leurs biens !) sont injustes... (Muq., 583). »

Elle est proche d'un comportement analogue à l'égard de la bourgeoisie. L'aristocratie profite de son statut « d'intouchable » et fait valoir ses exigences de prédation. Ibn Khaldûn note :

[1] *Cf.* Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn revisité*, Rabat, Éditions Toukbal, 1999, 130 p.

> *« Les propriétaires ruraux et la bourgeoisie des affaires ont besoin d'être protégés et de tenir un certain rang [jâh]. Il leur faut l'appui d'un parent du prince ou d'un ami de celui-ci et d'un clan redoutable. À l'ombre de ce soutien, le capitaliste [mutamawwil] peut vivre en paix, à l'abri des attaques. Sinon, il sera dépouillé sous n'importe quel prétexte légal (Muq., 583). »*

Cette situation privilégiée, Ibn Khaldûn en a lui-même profité et peut en parler. Au service des princes qui gouvernent, les aristocrates en question se voient attribuer des fiefs (*iqta*) et des pensions. Ils occupent les hauts postes de l'État, de l'armée, des institutions religieuses et scientifiques. Ceux qui investissent dans les affaires contrôlent la collecte des impôts, les taxes sur la circulation des produits, le commerce de l'or et des esclaves. Ils ont les pieds sur terre et la tête très peu dans le *djihad.*

Dans les rapports sociaux interviennent ensuite les « *clans redoutables* » (nous retenons l'expression d'Ibn Khaldûn). Ce sont des tribus berbères des régions orientales, de la vallée de la Moulaya, de Taza, par exemple, que les Mérinides surent rallier en leur donnant privilèges et droits fiscaux sur les populations. On peut compter aussi les Hilâl, tribus arabes lancées sur le Maghreb au XII^{e} siècle, en particulier les Dawâwida de la région de Tlemcen, les tribus arabes du Tamesta, les Maghila du Souss, dont la transhumance va des côtes atlantiques aux montagnes du Sud. Être sous la protection d'un clan est parfois plus important que de se trouver sous celle du *maghzen*, surtout lorsque celui-ci se trouve en difficulté à cause de ses dissensions internes et de ses échecs gouvernementaux [1].

Près de ces tribus souvent prédatrices, tels les Banu Hilâl ou les Soleïm, vivent les ruraux sédentaires dont il est difficile de dire qu'ils ont un sentiment d'appartenance de [p. 145] classe, tant ils restent sensibles à une *'asabiyya* latente et à une culture de combattant de la foi. Ce sont ces *fellahs* défenseurs du trône qu'analyse Rémy Leveau, mobilisables encore aujourd'hui pour défendre la cause nationale. Ils sont à la merci des transhumants qui, l'hiver, campent au Sud mais remontent vers les plaines centrales au printemps, tout en étant à la merci du pouvoir qui les écrase d'impôts. C'est le « pauvre diable » que décrit Ibn Khaldûn dans la *Muqaddima*, soumis, taillable et corvéable à merci :

> *« Ceux qui s'adonnent à l'agriculture se caractérisent par leur humilité [madhalla]. Quand Mahomet vit une charrue chez un de ses Ansars [de Médine], il s'écria : "Rien de pareil n'est jamais entré dans une maison, sans que la soumission entre avec elle". Al-Bukhârî commente cette phrase en reprochant à l'agriculture d'être une occupation trop absorbante...*

[1] *Cf.* Lilia Bensalem, « Intérêt des analyses d'Ibn Khaldûn pour l'étude des hiérarchies sociales des sociétés du Maghreb », *in* Actes du premier colloque international sur Ibn Khaldûn, Alger, Centre national d'études historiques, *op. cit.*, p. 5-16.

Mais l'explication peut être la suivante : le paysan est particulièrement écrasé par les impôts, ce qui le soumet à l'arbitraire. Le contribuable est un humble et pauvre diable qu'un tyran dépouille à loisir. Mahomet a dit que "l'Heure ne viendra pas avant que l'aumône légale ne soit devenue une taxe pure et simple". Il faisait allusion aux tyrans oppresseurs et injustes, oublieux des droits divins, sur les capitaux privés, là où ils ne veulent voir qu'impôts dus au pouvoir temporel (Muq., 622). »

Une classe beaucoup plus cosmopolite est présente dans les villes capitales et les agglomérations urbaines commerçantes, notamment les ports. Elle s'adonne aux affaires, au commerce et à la production de biens et services. Dans la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn consacre quelques développements aux moyens de gagner sa vie, à savoir les métiers (*al ma'ash*) (*Muq*., 607-674).

Il en ressort que « le commerçant n'est pas un gentilhomme » (c'est le titre d'un paragraphe de la *Muqaddima*). Voici la description qui méthodologiquement parlant emprunte beaucoup plus à la psychologie qu'au marxisme et à sa définition de la classe sociale. Écoutons l'historien :

« On a vu que le négociant ne pense qu'à acheter et vendre, à faire des bénéfices et à gagner de l'argent. Il [p. 146] lui faut donc de l'astuce, de l'esprit chicanier [mumahaka], quelque feinte habileté [fabdalliq], beaucoup d'expérience des négociations et de l'opiniâtreté. C'est ça "être commerçant". Or ces dispositions sont incompatibles avec l'intégrité [zaka] et le sens de l'honneur [muru'a] (Muq., 628). »

La bourgeoisie des services est moins épinglée, sans doute parce qu'Ibn Khaldûn a beaucoup de considération pour les techniques et les arts. Il cite le calife 'Ali :

« La valeur d'un homme, c'est ce qu'il sait faire [qimat kulli amr, ma yuhsin]. Ce qui veut dire que ce qui fait le prix d'un homme, c'est son métier, c'est la valeur de son travail (Muq., 634). »

Est alors établi un rapport entre les activités de services ou des arts et le niveau de culture :

« Tant qu'une ville n'est pas complètement organisée, sa culture sédentaire n'est pas parfaite ; les gens ne pensent qu'à l'indispensable, c'est-à-dire avant tout à la nourriture et aux grains. Mais le jour où la ville est une cité, quand les produits du travail sont plus que suffisants, le surplus sert à procurer le luxe... Une civilisation qui débute n'a besoin que des métiers les plus ordinaires, les plus indispensables : il lui faut des menuisiers, des forgerons, des tailleurs, des bouchers, des tisserands. Elle les trouve, mais fort imparfaits. Ils n'existent que parce qu'on ne peut pas s'en passer : ils sont tous utilitaires et fonctionnels.

> *En revanche, une civilisation florissante et luxueuse requiert des arts raffinés et développés. Ils sont donc extrêmement perfectionnés et améliorés, tandis que d'autres naissent à la demande : cordonniers, tanneurs, soyeux, orfèvres. Quand la civilisation est prospère, ces métiers connaissent un raffinement extraordinaire. Dans les grandes villes, ils permettent non seulement aux artisans de gagner leur vie, mais d'exercer les professions les plus lucratives. On peut citer les parfumeurs, les professeurs de danse, de chant, de musique. Il y a aussi les métiers du livre, copistes, relieurs, correcteurs, qui sont réclamés par le goût de tout citadin pour les questions intellectuelles [al ummur al fikriyya] (Muq., 632). »*

Pour terminer, Ibn Khaldûn aborde la domesticité et affirme que « *servir un maître n'est pas un moyen de* [p. 147] *gagner sa vie* ». Il dresse une typologie du domestique qui révèle au passage, note Vincent Monteil, son sens de l'humour :

> *« D'ailleurs, il n'existe pratiquement pas de serviteurs capables et dignes de confiance. On ne trouve donc que quatre sortes de domestiques : ceux qui sont capables et honnêtes ; ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre ; ceux qui ne sont que l'un ou l'autre. Le domestique capable et digne de confiance est inutilisable, car il n'a que faire de patrons du commun et ceux-ci ne pourraient le payer à sa valeur ; il va donc au service des princes, à l'abri de leur protection. Celui qui n'est bon à rien et qui est voleur ne devrait être employé par personne d'intelligent, car il est doublement nuisible. Sa maladresse fera subir des pertes à son maître, que de plus il dépouillera à loisir. De toute façon, c'est une source d'ennuis. Restent donc les deux autres catégories : les fidèles bons à rien et les astucieux infidèles. On discute de savoir lesquels valent mieux. Chacun a son point de vue. Il semble bien que le bon domestique malhonnête soit encore préférable ; en effet, on peut être sûr qu'il ne cassera rien, quant à ses larcins, on peut toujours être sur ses gardes. Tandis que l'honnête gribouille fera plus de mal que de bien. Prenez donc cet avis pour règle dans le choix de vos domestiques. Et n'oubliez pas que Dieu fait ce qu'il veut (Muq., 609). »*

Ibn Khaldûn ne mentionne que très peu les esclaves dans son analyse des champs sociaux et des structures économiques. On ne les voit citer que lorsqu'il parle de guerre, où ils font partie du butin, et au niveau de la *Muqaddima*, dans le paragraphe « *Malheur aux vaincus* » (*Muq*., 228-230).

Les nations « nègres » ont une prédilection pour l'esclavage « *parce que les Noirs sont une humanité inférieure* » (*naqs al insaniyya*), ce qui est un propos manifestement raciste, vu d'aujourd'hui. Il y a aussi « *le cas de ceux qui comptent, en devenant esclaves, accéder à un rang élevé, à l'argent et au pouvoir. Tels furent les Turcs d'Orient, et, en Espagne, les infidèles gallicans et les Francs chrétiens* » (*Muq.*, 229).

[p. 148] Comme beaucoup d'auteurs de son époque, Ibn Khaldûn ne voit pas la dimension inhumaine du traitement infligé aux populations réduites en esclavage. Il faudra attendre le XVIII[e] siècle en Europe pour qu'un mouvement anti-esclavagiste se constitue et obtienne au siècle suivant, l'abolition de la traite.

Au siècle d'Ibn Khaldûn, la seule perspective qu'avaient les esclaves, c'était d'être remarqués par leur maître pour leurs qualités de service, leur intégrité et leur loyauté, et d'être un jour affranchis. Ordre immuable des choses, car depuis la plus haute antiquité, la guerre se livrait pour l'accaparement des richesses de l'autre et la mise en esclavage des populations vaincues.

Le *maghzen* mérinide

Retour au sommaire

Le *maghzen* (bureaucratie) fait partie de l'ordre immuable parce que la jeune dynastie qui monte ne saurait se passer de son expertise et de sa collaboration. Lorsque la capitale est prise, tout juste quelques têtes vont-elles tomber, et encore ! Car tous les membres du *maghzen* sont sous protection de ces « clans redoutables » dont ils sont la partie visible dans l'appareil d'État. Dans le *maghzen* et dans la société, on sait qui est qui, d'où il vient et quels sont ses protecteurs. La constitution des empires, avec les Almoravides puis les Almohades (XII[e]-XIII[e] siècles), n'a été possible que grâce à cette puissante bureaucratie dont les Mérinides ne touchèrent aucune pièce (cette réalité est encore en partie valable aujourd'hui). Un principe a toujours prévalu lorsque les nouveaux dynastes ont affirmé leur prétention au pouvoir : garder les structures administratives de l'ancienne monarchie, mais en conservant l'exercice d'un monopole jaloux sur toutes les fonctions de souveraineté, notamment sur la régulation de l'ordre public (police) et de la défense (armée).

Les Banu Marin, confédérateurs de populations sous structures tribales, venus du Sud, décident collectivement, notamment lorsqu'il s'agit de la guerre. Il s'agit de Berbères appartenant au groupe des Zénètes (*zenatas*, à cheval à l'époque entre le Maroc oriental et le Maghreb [p. 149] central, Algérie actuelle). Le chef de la confédération doit convaincre avant de décider, pour que l'*'asabiyya*, dans sa fonction de mutuelle confiance, opère, solidarité clanique oblige. Sinon, le combattant ne quittera ni ses pâturages ni ses troupeaux lorsque l'ordre de mobilisation sera donné et le regroupement en un lieu décidé. Dans le combat, les tribus qui n'y vont qu'avec une faible *'asabiyya* sont les premières à décrocher, voire à chercher alliance avec les ennemis. Il faut que le consensus se crée. Et celui-ci n'apparaît qu'après que tout le monde a donné son point de vue. Alors chacun réfléchit. Lorsque la solution est arrêtée d'un commun accord, tout le monde s'y range et l'exécute, sans état d'âme. Ces structures décisionnelles s'appliquent au seul domaine militaire. Car, pour ce qui est des affaires administratives et gouvernementales, les agents se soumettent aux ordres du prince qui ne doivent pas être discutés. Le système de gouvernement est plus ou

moins autocratique, selon la personnalité du dynaste, ou de son *vizir*, lorsque ce dernier est le véritable détenteur du pouvoir.

Si le prince se montre trop autocratique, il risque de subir les révoltes ou les complots de son entourage pour l'éliminer. La lecture du *Kitab al Ibar***,** livre III, abonde d'exemples en ce sens. Lorsqu'il est trop débonnaire, il s'expose à des critiques et n'est pas moins menacé. Aussi, celui qui gouverne « justement », selon Ibn Khaldûn, est celui qui opère « *dans le juste milieu* ». Certains pourront sentir là l'influence d'Aristote. Mais il est plus juste de considérer qu'Ibn Khaldûn tire cette règle d'une interprétation raisonnée du Coran et d'enseignements du modèle médinois concernant le mode de gouvernement pratiqué par les quatre premiers califes, en particulier 'Uthmân.

L'appui bureaucratique, dans la monarchie mérinide, fait appel à beaucoup d'étrangers car ceux-ci sont considérés comme plus sûrs (ce qui n'est pas évident parce qu'ils peuvent faire passer des informations décisives aux chrétiens de la reconquête) et apportent leurs compétences souvent remarquables (ce qui est vrai). Les plus constants des *dhimmis* (statut légal des non-musulmans en terre d'islam) sont les Juifs, auxquels de nombreuses fonctions sont confiées, notamment dans l'administration [p. 150] des finances, de l'intendance des palais, de la médecine et des arts. Ils ont sur toutes les autres minorités, des pratiques millénaires de coopération avec les chefs berbères et leurs savoirs sont appréciés. Mutuellement respectueuses des croyances religieuses de chaque communauté, les autorités religieuses juives sont toujours consultées par le *maghzen* et servent d'intermédiaire entre le pouvoir et la population juive, qui, dans les villes, vit dans des quartiers distincts de la population arabo-berbère [1]. Cela reste valable encore de nos jours.

Les chrétiens sont aussi sous le statut de *dhimmis* (protégés), sauf ceux pris au combat et placés en esclavage. Leur capacité combative est très appréciée. Aussi les Mérinides feront appel, à côté d'une garde africaine, à une garde prétorienne chrétienne. À Fès, ils assurent la protection rapprochée du prince. Dans les périodes de révolution de palais, ils seront portés à intervenir et joueront les intérêts des princes catholiques de la reconquête. Les chrétiens, dont certains d'ailleurs se convertissent, sont présents aussi dans les affaires. Ils viennent des grandes villes de l'autre rive, Espagnols, Français, Italiens, Grecs, si bien que Bejaïa, par exemple, à l'époque des Mérinides, est appelée « La petite Mecque », La Mecque étant, en culture arabe, la ville cosmopolite par excellence. Ils parlent la langue dialectale, sont respectés de la population tant pour leur *jâh* que pour leurs croyances religieuses. Le rang social intermédiaire de ces populations chrétiennes les conduit à se placer sous la protection des familles puissantes qui sont en quelque sorte « garantes », et pour le *maghzen* et pour les princes. Le monde plus ou moins cosmopolite des villes maghrébines vit d'autant mieux en harmonie que les temps sont à la prospérité. En période de dépression, ou, plus

[1] Ce qui facilite les *razzias* venant des Arabes ensauvagés et détribalisés (*mutafarrid),* respectueux ni de Dieu ni du monde.

grave, de famine, des dérégulations, voire des exactions apparaissent, touchant non seulement les étrangers, mais aussi les populations arabo-berbères et juives [1].

Les catégories dirigeantes du *maghzen* sont diverses. Au niveau le plus général, on peut dire qu'il y a les autorités civiles et religieuses. Chaque catégorie fonctionne sous l'œil attentif de l'autre ; pas trop d'interventions intempes-[p. 151] tives des docteurs de la loi (*ulémas*), mais pas d'initiatives trop fantaisistes des juristes du *maghzen.* Les *ulémas* sont les autorités les plus avisées lorsqu'il s'agit de religion, donc, du pouvoir dans ses expressions fondatrices : l'institution ou la destitution du prince. Ils se manifestent alors de façon habile en se référant à une « *soft law* » qui leur permet de faire attendre tous les autres groupes sociaux et d'arrêter une décision. Pour la désignation du successeur du prince défunt, en principe prévaut la règle de la primogéniture mâle ; mais ils ont la possibilité de corriger les choses et de décréter qu'un autre fils du prince paraît plus apte. On attend leur décision jusqu'au dernier moment. Ils font aussi partie du groupe informel qui reçoit la *bay'a* (serment d'allégeance au nouveau prince). Dans les crises de pouvoir, ils pourront se réunir et décider de la destitution du prince, ouvrant dans ce contexte une crise délicate à résoudre. Généralement, forts de leur statut d'autorités religieuses, ils laisseront les concurrents en poste s'affronter, et après quelques têtes coupées, se rangeront derrière le vainqueur, quitte à se déjuger. Ils se manifestent également lorsqu'ils suspectent tel ou tel de favoriser une hérésie ou un relâchement des mœurs. Les intellectuels sont sous haute surveillance et particulièrement le *faylasûf*, philosophe hellénisant ou trop rationaliste. Les *ulémas* décident de l'autodafé des livres suspects et mettent à l'index certains penseurs. « *Esprits lents* » et qui ne recourent « *ni à la réflexion ni à la raison* », Ibn Khaldûn leur reproche de s'égarer « *loin de la vérité, pour se trouver dans le désert de la légèreté et de l'erreur* » [2]. Les *ulémas* ont toujours eu du mal à suivre Averroès, rationaliste, ou Al-Ghazâlî, ash'arite.

Le *maghzen* mérinide a aussi ses « juristes », hommes de la haute administration qui mettent en forme juridique les décisions du prince et veillent à leur application. Ils sont sunnites et de rite malékite, ce qui ne veut pas dire grand-chose, car « l'*habitus* » bureaucratique, c'est de retenir des mesures de bon sens, parmi lesquelles la plus essentielle est de ne jamais arrêter une décision qui déplairait à un puissant, et par contre, de ne pas hésiter à mettre à la charge du vulgaire impôt et prestations, les pauvres [p. 152] étant, comme Ibn Khaldûn le note, « *taillables et corvéables à merci* » (*Muq.*, 622). Le juriste mérinide du *maghzen* est prêt à céder à toutes les sollicitations, on l'a vu, même à déposséder un bourgeois pour satisfaire l'appétit d'un plus riche que lui, qui jette un œil envieux sur ses biens (*Muq.*, 583). Mais dans le *maghzen*, il y a aussi des hommes

[1] *Cf.* Bat Ye'Or, *Le Dhimi. Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Paris, Anthropos, 1980, 335 p. Sur des aspects contemporains, *cf.* la thèse de Bruno Étienne, *Les Problèmes des minorités européennes au Maghreb*, Préface de Maurice Fleury, Paris, Éditions du CNRS, 1968, 414 p.

[2] Observation plus que pertinente si on retient la destitution du sultan Mohammed V en 1953 par les *ulémas* à Fès.

de loi vertueux. Souvent alors, les puissants leur cherchent noise, ternissent leur réputation, montent des cabales et finissent par les renvoyer à leur foyer [1]. Les hommes de loi du *maghzen* civil sont ceux d'un ordre féodal sur lequel ils n'ont pas à réfléchir, qu'ils doivent servir.

Cet ordre social est légitimé par le Coran et les *hadîths*. Il est donc pérenne. Par ailleurs, peu connaissent ces sources fondamentales en terres berbères, où on ne sait ni lire ni écrire et où tout est verbal. L'ordre des puissants ne saurait être discuté. Il se produit sur le terrain d'un conservatisme étroit conforté par le malékisme. Seuls les hauts personnages du *maghzen* savent lire et écrire en arabe. Les subalternes en sont incapables et obéissent d'autant. N'oublions pas que la domination arabe sur les Berbères du Maghreb repose sur une domination linguistique et culturelle. Aussi ces hauts fonctionnaires passent-ils l'essentiel de leur temps à écrire, à compiler des documents administratifs. Ils sont toujours entourés d'une foule de secrétaires, copistes et traducteurs. Leur responsabilité n'est que très peu impliquée dans la gestion de services publics, *quasi* inexistants, hors les besoins essentiels de la population. Le concept de service public n'est guère reçu à cette époque, en Orient comme en Occident, sauf dans le domaine de la défense.

Dans le *maghzen*, il y a aussi ceux qui s'occupent de la guerre. Ibn Khaldûn part d'un constat que tout le monde est en mesure de faire :

> *« Les guerres et les différentes formes de combats n'ont jamais cessé depuis que le monde est monde. La guerre est naturelle à l'homme [amr tabili'i-1-bashar] : aucune nation, aucune race n'en est exempte (Muq., 422-423). »*

Il faut donc s'y préparer. Il distingue deux types de guerre, la guerre juste et la guerre injuste, chaque catégorie étant subdivisée en deux sous-catégories :

> *« Le premier type de guerre éclate, le plus souvent, entre tribus voisines ou familles rivales. Le second, causé par [p. 153] l'inimitié, est le fait de peuplades sauvages du désert, comme les Arabes nomades, les Turcs, les Turcomans, les Kurdes, et ceux qui leur ressemblent. Ils trouvent leur subsistance à la pointe de leurs lances et en vivant des dépouilles d'autrui. Ils ne voient pas plus loin et ne pensent ni aux honneurs ni au pouvoir royal. Leur unique souci c'est de piller les autres. Le troisième type de guerre, c'est celui que la Loi religieuse appelle "la guerre sainte" [djihad]. Et le quatrième et le dernier, c'est la guerre dynastique contre les dissidents et les rebelles. Tels sont les quatre genres de guerre. Les deux premiers sont injustes et iniques ; les deux autres sont de saintes et justes guerres (Muq., 423). »*

[1] Ibn Khaldûn en est le parfait exemple en Égypte, où il est destitué plusieurs fois de sa fonction de grand *cadi* malékite, suite à des cabales montées contre lui (*cf. supra*).

La guerre est analysée sur une quinzaine de pages dans la *Muqaddima*, mais elle reste le sujet central des livres II et III sur l'histoire universelle, tant dans la période des temps préislamiques, que du temps de l'islam. On apprend que « *depuis que le monde est monde, on fait la guerre de deux manières. Ou bien on se bat en avançant en formations séparées. Ou bien on adopte la technique de l'attaque suivie du repli* » (*Muq.*, 423). Suit cette appréciation sur la valeur respective des deux stratégies :

> *« La première technique est plus sûre et plus redoutable que l'autre. En effet, les lignes de soldats sont aussi droites et régulières que les flèches, ou que les rangs des fidèles à la prière. Les soldats avancent contre l'ennemi en ordre de bataille. La technique de l'attaque et du repli [al karr wa-1-farr] n'est pas aussi sûre que la précédente en ce qui concerne le risque de mise en déroute [hazima]. Ainsi, lui faut-il avoir à l'arrière une solide formation en ligne pour servir aux troupes de choc, tout au long de l'engagement. Cette disposition remplace, dans ce cas, l'ordre de bataille (Muq., 423-424). »*

Les troupes berbères mérinides étaient familières de la seconde stratégie. Les risques qu'elle comportait ont conduit leurs chefs de guerre à s'adjoindre des troupes chrétiennes de mercenaires, familières de la première stratégie. Ainsi pensaient-ils accroître l'efficacité de leurs armées lorsqu'elles étaient engagées en Espagne. Ce « mariage mixte » contracté par les troupes mérinides fut dans une certaine mesure à l'origine de la fin de leur [p. 154] dynastie. Au Maghreb, à Fès notamment, on soupçonna ces troupes chrétiennes d'un double jeu favorable aux princes de la reconquête. Conjuguée au recul mérinide, après quelques défaites, une révolte « nationaliste » à Fès mit fin à la formule.

Il est vrai que les Mérinides, contrairement aux Almoravides et aux Almohades, n'eurent pas un engagement bien net vis-à-vis des Nasrides de Grenade qui les appelaient à leur secours. Ces derniers non plus, qui tantôt combattaient les princes chrétiens, tantôt cherchaient leur soutien pour le règlement de dissensions internes. Ce flou « stratégique » fut fatal aux deux dynasties. Les Mérinides tombèrent en 1465, lorsqu'après une période de grande confusion, leur dernier représentant eut la tête tranchée (en 1465). Les Nasrides chutèrent en 1492, lorsqu'ils eurent à remettre aux chrétiens les clés de la ville de Grenade, abandonnée faute de combattants pour la défendre.

L'Empire arabe signait en cette année funeste pour le monde musulman et pour *al-Andalus* son arrêt de mort. Nous avons vu qu'Ibn Khaldûn pense que tout empire doit un jour ou l'autre périr, selon l'ordre immuable de l'histoire universelle. Malgré cela, dans sa philosophie, les sciences traversent les temps et, par la transmission des savoirs, échappent au désastre de la sortie de l'histoire. Portées à leur plus haut niveau d'expression sous l'Empire arabe, elles en sont le titre de gloire le plus essentiel. Que pèsent les conquêtes terrestres face à l'élévation de l'esprit ? Pour lui, les sciences marquent le stade suprême de la civilisation. Elles fondent la supériorité de l'homme dans le monde de la création.

Elles permettent de lever partiellement le voile sur le monde des essences. Ceux qui les pratiquent s'ouvrent une conception de l'existence de plus en plus élaborée et élevée dans les échelles d'humanité (*Muq*., 679). Les sciences sont porteuses d'un humanisme qui s'approfondit à leur pratique et donne au monde des savants sa place de conseil auprès des princes et des croyants. N'est-ce pas là, implicite, l'ordre immuable de la République platonicienne ?

[p. 155]

LES SCIENCES, STADE SUPRÊME DE LA CIVILISATION

Retour au sommaire

Ibn Khaldûn traite des sciences et de la façon de les transmettre dans le chapitre VI de la *Muqaddima.* Sur quatre cents pages s'étalent les savoirs scientifiques de son temps, aussi bien dans la rubrique « sciences traditionnelles » (wadiyya) que dans celle concernant les « sciences profanes » (aqliyya). Les deux nous sont accessibles, « *parce que Dieu a doté l'homme de la pensée* [fikr], *ce qui le distingue des autres espèces de la création et marque sa supériorité dans l'ordre du vivant* ».

La pensée est bien définie « *comme une faculté extrasensorielle dont le siège est dans les ventricules du cerveau* » (*Muq*., 675). Ibn Khaldûn la dépeint aussi comme « *la libre disposition* [tasaruf] *des formes ultra-sensorielles et le nomadisme de l'esprit* [jawalan] *qui va de l'une à l'autre en exerçant successivement l'analyse* [intiza] *et la synthèse* [tarkib]. *C'est là ce que signifie le terme coranique* af'ida *[cœurs] dans le verset XVI, 78 : "Il vous a donné l'ouïe, la vue et les cœurs"*. Af'ida *est le pluriel de* fu'ad, qui veut dire ici pensée [fikr] » (*Muq*., 676).

Ibn Khaldûn précise que c'est grâce à la pensée que l'homme peut extraire les formes des choses sensibles en y appliquant sa réflexion, en en tirant de nouvelles. C'est la pensée créatrice du monde de l'intellect. L'esprit nomadise d'une forme à l'autre et exerce tantôt l'analyse, tantôt la synthèse (*Muq*., 675-676). Il y a donc plusieurs formes de pensée. Il distingue trois niveaux :

[p. 156] - le premier, c'est l'intelligence discernante (*aql*) : celle qui aide l'homme à obtenir ce qui lui est nécessaire et à éviter ce qui lui est nuisible ;

- le second, c'est l'intelligence empirique (*tajribi*). Elle se compose surtout d'affirmations (*tasdiq*), dont l'exactitude résulte de l'expérience vécue ;

- le troisième est l'intelligence spéculative (*nazari*). À partir de concepts qu'elle agence, elle produit de nouvelles connaissances. De spéculations en spéculations, elle aboutit à la conception de l'existence. Elle devient intelligence pure (*aql mahd*) et âme percevante (*an-nafs al mudrika*) » (*Muq*., 677).

C'est à partir de l'intelligence spéculative que les hommes ont découvert le monde et créé les sciences. Ils se sont aidés aussi de l'intelligence empirique et

discernante. Mais la pensée forme un tout conduisant à l'action. Nous est proposé cet aphorisme aristotélicien :

> *« Le commencement de l'action est la fin de la pensée et le commencement de la pensée est la fin de l'action (Muq., 678). »*

Quid alors de la religion ?

La religion islamique

Retour au sommaire

C'est de la religion islamique, avant tout, dont traite Ibn Khaldûn lorsqu'il étudie les sciences traditionnelles et institutionnelles. Tout dépend en effet, selon lui, de l'autorité de la Loi religieuse.

Le fondement de la religion islamique repose sur le Coran, les *hadîths* et *khabar*, qui forment la *sunna* (règles de conduite), et sur les écoles théologiques qui se sont développées au fur et à mesure de l'approfondissement par les savants des prescriptions du Livre et des divergences d'interprétation qui ont vu jour dans la communauté islamique. C'est sur cette base que se sont développées les sciences traditionnelles et institutionnelles. Il serait erroné [p. 157] de penser que celles-ci sont un acquis définitif. Leur sort est lié au niveau de prospérité des villes. La décadence de ces dernières entraîne la disparition de toutes les activités culturelles. Les sciences traditionnelles n'échappent pas à la règle. Le peuple qui sort de la civilisation (*al Arab al Musta'jama*), perd à la fois la langue de la Révélation coranique et la connaissance même de la Loi islamique.

La science des prescriptions religieuses fondamentales (Coran, *hadîth, sunna*) est présentée assez rapidement dans la *Muqaddima* (*Muq.*, 694-712). Peut-être parce qu'elles ont atteint le stade de la perfection, « *les différentes terminologies ont été clarifiées et les sciences particulières classées. Chaque branche a ses autorités, ses références, ses méthodes. Et l'Occident en a sa part aussi bien que l'Orient* » (*Muq.*, 697). Mais c'est sans doute plutôt parce que ce n'est pas le lieu d'entrer en profondeur dans un sujet d'une telle ampleur. Aussi Ibn Khaldûn se contente-t-il de quelques considérations rapides sur la lecture et l'exégèse coranique, les transmetteurs, l'écriture, les commentateurs.

La science des *hadîths* se distingue de la science de la *sunna* (tradition de la communauté musulmane), mais la recoupe aussi, car dans les traditions, les *hadîths* y occupent une large place. Ibn Khaldûn fait une présentation des *hadîths* et de leur connaissance à travers la réflexion qui doit se faire sur leur authenticité, sur leurs précisions et leurs défauts. Cela le conduit à parler des spécialistes du *hadîth*, en particulier d'al-Bukhârî, le chef de file des « traditionnistes » de son temps (*Muq.*, 706-710). Puis il en arrive, nous en avons parlé, au classement classique des *hadîths*, entre les authentiques, les bons, les faibles, ou les mauvais. Il évoque pour terminer les quatre écoles de droit musulman et leurs fondateurs. La science des sources du droit (*usul al fiqh*) le conduit à évoquer le consensus

général (*ijma*), né d'une pratique des compagnons du Prophète qui convinrent de désapprouver toute opinion différente de la leur. Cette pratique, consolidée ultérieurement par les docteurs de la Loi (*ulémas*), devint la troisième source du droit après le Coran et la *sunna.*

[p. 158] La quatrième source est le raisonnement par analogie, sur lequel la communauté musulmane se met d'accord dès l'origine. Ainsi, explique Ibn Khaldûn, « *après la mort du Prophète, beaucoup de cas se présentèrent qui n'étaient pas prévus par les textes sacrés. Il fallut donc comparer et rapprocher ces cas nouveaux de ceux qui se trouvaient dans les textes, en suivant certaines règles d'analogie. De la sorte, la comparaison de deux cas semblables étant justifiée, on pouvait s'assurer que tous deux étaient régis par la même disposition du Coran. Ainsi se forma une quatrième source du droit : le raisonnement analogique* [qiyas], *sur lequel les premiers musulmans se mirent d'accord* » (*Muq.*, 727).

Ibn Khaldûn résume donc les sciences de la tradition aux savoirs qui se fixent sur l'étude du Coran et de la *sunna*, à ceci près qu'il faut dégager les traditions authentiques. Le consensus général, quant à lui, repose sur l'infaillibilité (*isma*) de la communauté musulmane qui se montre unanime, dogme sur lequel tout le monde est tombé d'accord chez les sunnites.

Les écoles théologiques

Retour au sommaire

Ibn Khaldûn fait ensuite un examen exhaustif des différentes écoles coraniques à travers leurs fondateurs et leurs continuateurs, puis des débats sur les différents points du dogme et des divisions qui en résultèrent (*Muq.*, 728-793). Lui-même étant sunnite malékite, avec quelques regards vers l'ash'arisme et le soufisme, il est important, pour comprendre les orientations personnelles d'Ibn Khaldûn, de présenter brièvement ces quatre grandes écoles [1].

Être sunnite, en islam, c'est adhérer à une approche de la religion non sectaire, respectueuse des divergences de vue entre croyants, mais ne renonçant pas pour autant au consensus communautaire autour de quelques points essentiels.

Le premier est que tous les croyants doivent considérer que la Loi est dérivée du Coran, de la *sunna* et des [p. 159] consensus communautaires. Un seul Dieu, une seule foi, une seule communauté. Le sunnisme est prêt à tous les compromis pour rester fidèle à la parole du Prophète qui cherchait l'Unité, tout en sachant qu'à sa mort, des divergences apparaîtraient.

---

[1] Sur la théologie musulmane, *cf*. Muhammed Ben Abd al-Karim al-Shahrastani, *Kitab al-Milal. Les Dissidences de l'islam*, présentation et traduction de Jean-Claude Valet, Paris, Paul Geuthner, 1998, 2e édition, 348 p. ; Louis Gardet, *L'islam, religion et communauté*, présentation de Malek Chebel, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 496 p. ; Jean Jolivet, *La Théologie et les Arabes*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, 120 p.

Le second est la référence à l'âge d'or des quatre premiers califes qui surent justement, par leurs sages décisions, maintenir cette unité et porter très haut l'islam. Les sunnites voient en cette période le modèle insurpassable et regrettent que la communauté n'ait pu éviter la *fitna* (l'affrontement) et l'éclatement en différentes écoles.

Le troisième concerne la question de la légitimité des successeurs d''‘Ali. Les sunnites justifient leur décision de suivre les Omeyyades, pour la raison que majoritairement, les croyants étaient favorables au choix qui avait désigné Mo'awiya. Ils rejettent donc les kharidjites et les shî'ites parce qu'ils ne se sont pas pliés à la solution commune. Géographiquement, les sunnites sont majoritaires en Syrie et en Irak (pourtant berceau des schismes), en Afrique du Nord, en Libye, en Égypte, dans l'Empire ottoman et chez les minorités musulmanes en Inde et en Asie [1].

Ibn Khaldûn conjugue le sunnisme avec le malékisme dans les écoles de droit, lequel s'aligne sur les enseignements de l'imam Malik Ibn Anas (715-795), auteur du premier traité juridique musulman, le Muwatta. Grand imam de Médine, ce dernier codifia dans ses écrits la coutume de cette cité, ce qui le conduisit à ne pas donner place dans la jurisprudence aux *hadîths* et à se limiter au consensus général, plus exactement à l'observation personnelle (mushahada) des usages suivis par les générations de la Prophétie. L'imam donne place également au *ra'y* (opinion personnelle légale), qui n'est pas la réflexion personnelle (*ijtihad*) qui n'a rien à faire en ce domaine [2]. Ibn Khaldûn explique le ralliement des Maghrébins et des musulmans d'*al-Andalus* au malékisme par le fait qu'ils allaient à Médine étudier et qu'ils y trouvaient seulement l'enseignement de Malik Ibn Anas (*Muq.*,

---

[1] Sur le sunnisme, *cf.* Henri Laoust, *Les Schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1965. Les sunnites dans leurs rapports aux shi'ites, sont « communautaristes », si on enlève à ce qualificatif son aspect négatif, et si on rejette l'apologie d'un homme, aussi exceptionnel fut-il. L'*imam* caché échappe un peu à leur entendement. Dans la concrétisation de ce consensus communautaire, ils en chargent les *ulémas.* André Miquel (*L'islam et sa civilisation*, VII^{e}-XX^{e} siècles, Paris, Armand Colin, 1968) écrit à ce sujet : « *Pour ces orthodoxes* [les sunnites], *seul compte l'accord unanime* [ijma] *des croyants qui le trouvent, soit dans un recours aux données claires et explicites du Coran, soit, en cas de silence du texte sacré, dans l'interprétation concordante des Sages* [ulama'] *raisonnant par analogie* [qiyas] à *partir du modèle coranique ou, à défaut, par simple estimation de l'intérêt de la communauté. Mais cet effort* [ijtihad] *d'interprétation ou d'élaboration de la Loi, qui confère* à *celui qui s'y livre l'éminente qualité de* mujtahid, *n'est pas laissé* à *n'importe qui. Le sunnisme a poussé si loin le souci d'un accord unanime, et si loin les réserves* vis-à-vis *du raisonnement personnel qu'il a dès les VIII^{e}-IX^{e} siècles, déclaré "closes" les portes de* l'ijtihad. *En d'autres termes, et tout en reconnaissant la qualité de* mujtahid *aux fondateurs des quatre écoles théologiques* [madhahib], *la croyance sunnite revenait à considérer comme épuisé l'ensemble des nouveaux cas posés à la communauté depuis la mort du Prophète, et à faire de l'initiation fidèle* [taqlid] *des anciens et des docteurs la base même de la foi. Attitude négative, peut-être, sur le plan de la recherche et du savoir... Mais attitude cohérente, souffrant d'ailleurs d'exceptions et de nuances, et qui devait valoir au sunnisme son triomphe dans la majorité des terres d'islam »* (André Miquel, *op. cit.*, p. 102).

[2] Sur le malékisme, à noter l'édition récente du *Muwatta* de *l'imam* Malek Ben Anas, traduction en français par l'*imam* Sayad, revue par Fawzi Chaaban, Beyrouth, 2 vol., 2000, 642 p.

719). Il donne un bref aperçu de l'évolution de cette école tant dans sa jurisprudence que dans [p. 160] ses transmetteurs (*Muq*., 719-722). Dans le *Tarif*, il se montre admiratif de son maître à penser, à tel point qu'il affirme, dans le compte rendu qu'il fait de sa leçon inaugurale à la *medersa* Çalghatmish, que l'objet de son enseignement était, nous l'avons signalé, le *Muwatta* de Malik Ibn Anas. Il n'apparaît pas à Ibn Khaldûn que le malékisme ait pu, en Occident arabe, être un facteur de prédisposition à l'obscurantisme et au conservatisme. Il est vrai que quel qu'ait pu être le rigorisme de ses thuriféraires almoravides et almohades, jamais, en terre andalouse et maghrébine, le malékisme empêcha l'expression d'une pensée novatrice dont Ibn Khaldûn, en son siècle, est le parfait exemple. Sans doute, en ce domaine, bénéficia-t-il de son ancrage dans l'ash'arisme.

L'ash'arisme est en relation avec Abû el-Hassan Al-Ash'arî (874-935) qui s'exprime dans le contexte des divers courants théologiques qui divisent alors l'islam. Il se fait le défenseur d'une voie moyenne entre le rejet des « philosophes » en matière de théologie (*ilm al kalam*) et leur acceptation. Il offre ainsi une place à la discussion rationnelle des éléments de la foi, mais dans un cadre précis et sous haute surveillance [1]. Mettre un peu d'ordre dans les débats entre les écoles, c'est ce dont se chargea al-Ash'arî. Ibn Khaldûn précise :

> *« Le chef de file des théologiens dialectiques, le cheikh Abû el-Hassan al-Ash'arî, se chargea de cette tâche, en suivant une voie médiane au milieu des différents systèmes. Il rejeta l'anthropomorphisme, tout en admettant les attributs abstraits. Il rejoignit l'attitude des premiers musulmans, dans la mesure où il réduisit les attributs humains de Dieu à ceux que ceux-là avaient retenus, lorsque les principes généraux probatoires s'appliquaient aux cas particuliers. En recourant à la raison et à la tradition [al-aql wa-n-naql], il démontra la réalité des quatre attributs spirituels [sifat ma'nawiya] et celle de l'ouïe, de la vue et du verbe, fonction essentielle. Sur tous ces points, il réfuta les erreurs des innovateurs. Il discuta avec eux de leurs vues sur le bien, le mieux, le bon, le [p. 161] mauvais : inventions fondamentales de leur hérésie. Il perfectionna l'expression des dogmes concernant la Résurrection [al Bat'tha], les circonstances de la Revivification [al Ma'ad], le paradis, l'enfer, la récompense et le châtiment. C'est tout cela qui constitue ce qu'on appelle la théologie dialectique - littéralement science du verbe [ilm al kalam] (Muq., 749). »*

L'ash'arisme eut un certain rayonnement à travers l'islam. Ses représentants font partie des maîtres reconnus du *kalam*, dont al-Ghazâlî (1058-1111), qui dénonça le rôle trop défensif la théologie dogmatique tout en plaidant contre les philosophes dans son célèbre *Tahafut al falâsifa* - ce qui lui vaudra, nous y reviendrons, une réplique cinglante d'Averroès. L'ash'arisme déboucha alors sur

[1] *Cf*. Daniel Gimaret, *La Doctrine d'Al-Ash'arî*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, 601 p.

une science de la religion reposant sur une connaissance spéculative et sur des pratiques de vie puritaines. Il devint alors proche du soufisme.

Le soufisme, mouvement d'ascèse mystique, est apparu en Orient au XII^e^ siècle. Il alla se renforçant, trouvant en al-Ghazâlî son théologien de référence. En Occident arabe, il eut comme propagandiste Ibn Toumert, le *Mahdî* des Almohades. Ce dernier avait séjourné suffisamment en Orient pour apparaître au Maghreb comme l'envoyé de Dieu. Il se proclama calife et répandit l'image de l'imam impeccable. Né en 1079, il mourut en 1128 à Marrakech, où il fait l'objet d'un culte pérenne. Ayant étudié les grands théologiens, Al-Ash'arî notamment, il favorisa le mysticisme déjà fortement encouragé par la dynastie précédente des Almoravides. Le « soufisme militant » consiste à rallier le plus grand nombre de croyants à une vie religieuse plus rigoriste et régulière. Le « soufisme illumine », apanage de quelques-uns, consiste à entrer en communication directe avec Dieu par l'ascèse et des pratiques appropriées. On est à la limite de l'hérésie par rapport au sunnisme et autres théologies [1].

Le soufisme, dans sa pratique, a une double dimension. D'abord savante, avec de grands théologiens, parmi lesquels Ibn Arabi (1165-1241) : dans une vaste production [p. 162] théologique (plus de quarante ouvrages), on trouve quelques livres de référence, dont les *Illuminations de La Mecque* (*al Futuhat al Makkiya), L'Esprit de Sainteté dans la guidance de l'âme* (*Ruh al-quds fi munaçahat an nafs*) [2]. Ensuite populaire, éloignée des spéculations théologiques et se greffant sur les masses déshéritées à qui il avance, à défaut de nourritures terrestres, les nourritures de l'au-delà, accessibles immédiatement par le mysticisme.

L'ensemble du mouvement soufi, qu'il soit savant ou populaire, se retrouve dans l'idée qu'il faut renoncer aux biens de ce monde et croise ce propos du Prophète :

> *« Celui qui émigre pour rejoindre Dieu et son Apôtre, les rejoint, mais celui qui émigre pour gagner les biens de ce monde, ou se marier, son émigration est purement temporelle » (Muq., 312).*

Ibn Khaldûn cite ce dernier propos et consacre une vingtaine de pages au soufisme dans la *Muqaddima* (*Muq*., 770-793). Il l'étudie de façon extérieure, ce qui ne permet pas de se prononcer sur sa relation personnelle avec cette école coranique, en Égypte notamment (rappelons qu'il est enterré dans le cimetière des

---

[1] Le soufisme a attiré de nombreux chercheurs et la littérature sur ce sujet est abondante. *Cf.* A. J. Arberey, *Le Soufisme. La mystique de l'islam*, traduit de l'anglais par Jean Gouillard, Paris, Edition Le Mail, 1988, 150 p., Djamchid Mortazavi, *Le Secret de l'Unité dans l'ésotérisme iranien*, Paris, Dervy Livres, 1988, 217 p. ; Mark J. Sedgwick, *Le Soufisme*, traduit de l'anglais par Jean-François Meyer, Paris, les Éditions du Cerf, 2001, 147 p. ; Habib Shariff, *Le Soufisme, mystique de l'Orient*, Paris, Michel Grancher, 2000, 219 p.

[2] *Cf. Ibn Arabi, Les Illuminations de La Mecque*, anthologie présentée par Michel Chodkiewicz, Paris, Albin Michel 1997, 353 p. ; du même auteur, *Les Soifs d'Andalousie*, traduit et présenté par R. W. J. Austin, version française de Gérard Leconte, Paris, Albin Michel, 1995, 375 p.

soufis au Caire). Cependant, sur les points principaux qui suscitent critique et qui valurent à Al Hallaj le martyre à Bagdad en 922, Ibn Khaldûn argumente pour une tolérance bienveillante. Ces points sont les pratiques mystiques, la *kashf* (perception des réalités surnaturelles), le *tasarruf* (liberté d'action) et les propos de l'extase (*sha tahat*). Sur ces questions, il se prononce plutôt de façon réceptive, sauf qu'il justifie le châtiment d'Al Hallaj (*Muq*., 790-795) [1]. Il est vraisemblable qu'il avait de bons rapports avec les soufis du Caire. Son passage à la *medersa* Baybars, qui était aussi un monastère (*khanaqat*), fut l'occasion d'en rencontrer, les périodes de retraites devenant assez fréquentes à la fin de sa vie. Le soufisme, il est vrai, n'impose pas de discipline rigide : c'est à chacun de trouver le mode de vie qui permet d'entrer dans la voie. Dans cette perspective, le soufisme s'intégra dans le sunnisme, notamment au Maghreb, où il fut difficile de le distinguer du maraboutisme [2].

[p. 163] Les sciences rationnelles

Retour au sommaire

En culture arabo-islamique, toute science qui n'est pas en rapport avec la religion est placée dans la catégorie des sciences philosophiques. Ibn Khaldûn, dans la *Muqaddima* (*Muq*., 799), parle aussi des sciences intellectuelles (*al-'ulûm al-'aqliyya*) en ces termes :

> *« Les sciences intellectuelles sont naturelles à l'homme. Elles ne sont pas le privilège d'une seule nation [milla], car les membres des*

[1] Sur Al-Hallaj (858-922), martyrisé à Bagdad et crucifié « *pour avoir tenu des propos extatiques* (jugés blasphématoires pour l'islam officiel), *alors qu'il avait l'esprit présent et qu'il était parfaitement maître de lui-même* », dit Ibn Khaldûn (*Muq*., 793), *cf.* Louis Massignon, *La Passion d'Al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*, Paris, Gallimard, 1975, et *Encyclopédie de l'islam*, t. III, rubrique « Al-Hallaj », par Louis Massignon et L. Gardet. Ibn Khaldûn dit des propos de l'extase d'abord que leur sens est difficile à comprendre, et ensuite, qu'ils sont « *tantôt à rejeter, tantôt à approuver et tantôt à interpréter* » ; enfin il faut que le mystique soit vraiment absent du monde sensible et on ne peut alors lui reprocher ses propos, car il est sous l'effet « *d'une force qui lui échappe* ». Ce qu'il reproche à Al-Hallaj, c'est d'avoir tenu des propos condamnables en état d'éveil et de présence dans le monde (*Muq*., 792-793). Roger Amaldez a publié *Al-Hallaj, ou la Religion de la Croix*, Paris, Plon, 1964.

[2] Dans les deux cas, soufisme et maraboutisme, il y a l'ascète qui se retire dans un couvent fortifié (*ribat*), sanctuarise le lieu, fait des prodiges et réunit autour de lui quelques novices. Tels Saint Bertrand à Comminges, ces ascètes prennent en charge la misère du monde, initient, guérissent et islamisent, sans trop heurter les croyances locales.
Le soufisme savant maghrébin et andalou s'est développé sans rencontrer trop d'obstacles venant de l'islam orthodoxe. Ceci, vraisemblablement parce qu'il avait une bonne implantation populaire et que les mouvements soufis, assez conformément à leur doctrine, ne se mêlèrent pas de politique. Le plus important représentant du soufisme sous la dynastie des Almohades fut Sidi Bel Abbés es Sebti, dont l'aura était à la dimension de la pertinence de ses écrits, mais surtout dans les pouvoirs que le bon peuple lui accordait de faire venir la pluie et le vent, à l'époque souhaitable pour les travaux des champs. Il était très attentif aux pauvres pratiquant le *zakât* (aumône légale) et fut l'objet d'un culte à Marrakech qui perdure encore à notre époque.

communautés religieuses qui les ont étudiées sont tout aussi qualifiés pour les apprendre et s'intéresser à elles. Elles existent depuis l'apparition de la civilisation [umrân]. Ce sont les sciences de la philosophie et de la sagesse. Elles sont au nombre de quatre (Muq., 800). »

Il cite alors la physique (*al ilm al tabili*), la métaphysique (*al ilm al ilahi*), la logique (*mantiq*) et la science des mesures (*maqadis*). Il ajoute que cette dernière comprend quatre branches qui constituent les mathématiques (*at ta'alim*), à savoir la géométrie (*handasa*), l'arithmétique (*aritmatiqa*), la musique (*al musica*) et l'astronomie (*al bay'a*). Il rattache la médecine à la physique, et reconnaît que ces disciplines faisaient l'objet d'une science approfondie chez les Perses et les Grecs [1].

Les sciences rationnelles atteignirent en islam un niveau incomparable. La science arabo-musulmane est ainsi devenue l'inespérée chaîne de transmission des savoirs antiques sur l'Europe, qui put ainsi « renaître » après les siècles obscurs des invasions barbares et du Haut Moyen Âge, du V^e^ au XIII^e^ siècle. La science arabe fit réaliser par ailleurs des progrès fondamentaux dans plusieurs sciences : les mathématiques et l'astronomie, avec al-Khuwarizmi et l'invention de l'algèbre, Abû Wafa pour la géométrie, l'astronomie, où les inventions furent décisives pour la maîtrise des océans (avec l'astrolabe et la boussole). La physique progressa pareillement, les sciences naturelles, la médecine, où les Arabes, notamment d'*al-Andalus*, maintinrent l'héritage grec tout en l'enrichissant d'apports [p. 164] nouveaux. Ce mouvement en faveur des sciences fut surtout l'œuvre des Abassides (VIII^e^-XIII^e^ siècles). Les sciences sociales ne furent pas négligées, notamment la littérature, l'histoire, l'établissement de généalogies, la poésie... Mais la discipline qui doit le plus au sauvetage arabo-musulman, c'est la philosophie grecque dont les traités ne nous seraient pas parvenus sans les traducteurs arabes et juifs de l'Espagne du Sud qui investirent les grands philosophes antiques et firent connaître leurs problématiques en les enrichissant d'une pensée nouvelle.

Parmi les commentateurs, on peut citer quelques noms parmi les plus grands ; en Orient, Al-Kindi, né en Irak au début du IX^e^ siècle et mort en 873, philosophe dont la recherche couvre les travaux non seulement des Grecs, mais aussi des Perses et des Indiens. Al-Farabi (872-950), qui fut appelé le « deuxième maître » (après Aristote), proposa une cosmogonie dont s'est inspiré Ibn Khaldûn qui lui reprend sa problématique des formes de la création. D'abord les minéraux, puis

[1] Ibn Khaldûn note : « *À l'époque où les musulmans entreprirent la conquête de l'Iran, ils trouvèrent une quantité extraordinaire de livres et de recueils scientifiques. Leur général, Sa'd b. Waqqas, écrivit au calife Umar pour lui demander la permission de les prendre et de les distribuer aux musulmans avec le reste du butin. Le calife lui répondit : "Jette-les à l'eau ! S'ils renferment un guide pour la Vérité, Dieu nous en a donné un meilleur. Et s'ils ne contiennent que des mensonges, Dieu nous en a débarrassés." En conséquence, les soldats musulmans jetèrent ces livres à l'eau ou au feu et c'est ainsi que la science des Perses disparut et qu'il ne nous en est rien resté » (Muq.*, 802).

les végétaux, puis les animaux, puis l'homme (*cf. supra*) ; ensuite la chaîne des causes entre cause seconde et cause première dans l'intellect actif et échappant à l'entendement humain, enfin l'Unité dans le Divin. On peut indiquer également l'œuvre d'Ibn Sînâ (980-1037), connu en Europe sous le nom d'Avicenne, encyclopédiste de génie, consacré tant par ses écrits dans le domaine de la philosophie que par ses recherches sur la médecine. Néoplatonicien, il eut une influence non négligeable sur le regain d'intérêt de l'Europe latine pour la philosophie [1]. En Occident arabe, la philosophie s'illustra par de très grands maîtres.

Abû Bakr Ibn Al Sa'igh Ibn Badjdja (Avempace), philosophe (fin du XI^e^ siècle-1138), né à Saragosse, s'est appliqué à commenter les œuvres d'Aristote et d'Al-Farabi. Sa préoccupation première étant d'appréhender le Tout à partir des sciences rationnelles. Abû Bakr Muhammad Ibn Tufayl (début du XI^e^ siècle-1186), né à Cadix et mort à Marrakech, servit le souverain philosophe almohade Abû Yacoub Youssef. Son idée était que, par ses dispositions intellectuelles, l'homme se trouvait capable d'appréhender [p. 165] le monde, l'univers, sans qu'il soit nécessaire de supposer un autre intellect ; plutôt le philosophe, d'ailleurs, que l'homme, car seul le premier a l'ascèse et l'intelligence qui permettent de parcourir le chemin de la connaissance. Ibn Tufayl publia un ouvrage allégorique et de fiction, *Hayy ibn Yaqzan*, traduit en hébreu au XIV^e^ siècle, puis en latin, sous le titre *Philosophus autodidactus.* Il s'agit d'un personnage du nom de Hayy ibn Yaqzan qui naît « par génération spontanée » et parcourt les étapes de la vie, découvre la philosophie et la religion de lui-même, avant de se retrouver sur une île dans la méditation transcendante et la félicité pour finir ses jours. À travers cet ouvrage, Ibn Tufayl semble avancer l'idée que la philosophie n'a aucune difficulté à conduire à la religion, mais que l'inverse n'est pas possible. Certains y ont vu, dans un contexte de retour en force des traditionalistes à partir de la seconde moitié du XII^e^ siècle, une façon de régler des comptes.

Abû l'Walid Muhammed Ibn Ahmad Ibn Muhammed Ibn Rushd, connu sous le nom d'Averroès en Occident latin, est né à Cordoue en 1126 et mort à Marrakech en 1198. Il a transmis la philosophie d'Aristote dont il a commenté les œuvres à la demande du sultan Yacoub Al-Mansour. Outre de nombreux travaux sur la médecine, sur le droit, il a écrit sur à peu près tous les traités d'Aristote avant de connaître le discrédit à la fin de sa vie. Il était difficile que sa propre pensée ne tombe sous influence, d'autant qu'il était très admiratif du Premier Maître, dont il dit qu'il fut « *un modèle que la nature a inventé pour voir jusqu'où peut aller la perfection humaine dans ce domaine* » [2]. Averroès a vu ses livres

---

[1] Sur Al-Kindi, *cf.* Jean Jolivet, *L'Intellect selon Kindi,* Leyden, E. J. Brill, 1971 ; sur Al-Farabi, *cf.* Muhsin Mahdi, *La Cité vertueuse d'Al-Farabi*, traduit de l'américain par François Zabbal, Paris, Albin Michel, 2000, 343 p. ; sur Ibn Sînâ (Avicenne), *cf.* Henri Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire,* Paris, Maisonneuve, 1954, 2 tomes ; Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ*), Paris, Vrin, 1951, 236 p.

[2] Cité par Jean Jolivet, *in* rubrique « Averroès », *Encyclopaedia universalis, Dictionnaire de l'islam, op. cit.*, p. 130.

brûlés à Cordoue, sur ordre du sultan, qui s'inclina devant la demande des *ulémas* (docteurs de la Loi). On l'interdit de séjour en Andalousie. Il rejoignit alors Marrakech où il finit sa vie. Son œuvre, en Occident latin, fut à l'origine de la Renaissance universitaire en de nombreux lieux de savoir. Inquiet de l'importance que prenait la philosophie dans les universités, il fut mis à l'*Index* à la Sorbonne, mais n'en continua pas moins à garder un grand poids sur la pensée de la Renaissance dans tous les pays d'Europe [1]. Ce [p. 166] mouvement favorable à la philosophie et aux sciences rationnelles finit par se tarir à l'aube du XIII^{e} siècle, tant en Orient arabe, où la prise de pouvoir par les Turcs seldjoukides amorça une ère de régression, qu'en Occident arabe, où la perte de l'Andalousie, haut lieu des savoirs, désagrégea le corps des savants et sonna l'heure de la dispersion. Sur le plan doctrinal, ce fut al-Ghazâlî qui mena le combat, et ce n'est pas parce qu'Averroès lui répondit, pour le confondre, qu'il en perdit pour autant son influence. Signe des temps et du rejet de la philosophie rationnelle venue de Grèce (*falâsifa*), le terme fut remplacé par « sagesse » (*hikma*). Néanmoins, les philosophes musulmans hellénistes avaient pu apporter leur contribution à l'essor de la civilisation universelle.

> *« L'islam, écrivent Louis Massignon et Roger Arnaldez, a joué un rôle très important dans l'épanouissement scientifique du Haut Moyen Âge. Les Arabes ont fait mieux que transmettre la science : ils en ont éveillé le goût et ils ont commencé à confronter les concepts grecs avec l'expérience. Ils ont mené une immense activité d'observations critiques où l'on peut voir, à juste titre, un prodigieux éveil de la raison scientifique [2]. »*

Empreint de ces débats philosophiques, Ibn Khaldûn a passé de nombreuses années de sa vie à enseigner. Il est normal que l'on trouve dans son œuvre l'expression de considérations pratiques adressées à ses jeunes étudiants, futurs enseignants pour certains d'entre eux. Il a choisi les derniers paragraphes du chapitre VI de la *Muqaddima* pour les présenter.

Ibn Khaldûn pédagogue

Retour au sommaire

On apprend ainsi, « *qu'on ne peut enseigner avec profit que graduellement et peu à peu* ». Cette sentence se trouve dans le paragraphe sur la bonne pédagogie. Ibn Khaldûn définit alors la progression en ces termes :

---

[1] Sur Averroès, *cf.* Dominique Urvoy, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman,* Paris, Flammarion, 1998 ; sur Avicenne, *cf.* Jean Jolivet et Roshdi Rashed (dir.), *Études sur Avicenne,* Paris, Les Belles Lettres, 1984 ; *cf.* également Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique,* traduit de l'anglais par Marwan Nasr, Paris, Éditions du Cerf, 1989, 416 p. ; *cf.* également *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la Philosophie,* t. 1, Orient, Antiquité, Moyen Âge, sous la direction de Brice Parain, Paris, Gallimard, 1969, 1728 p.

[2] Cité *in* Joseph Burlot, *La Civilisation islamique,* Paris, Hachette, 1990, p. 106.

> *« Le maître doit commencer par présenter les principaux problèmes d'une science donnée, chapitre par chapitre. [p. 167] Pour faciliter les choses, il les expose sommairement, en tenant compte des possibilités intellectuelles de ses élèves et de leur capacité à recevoir les notions mises à leur portée, jusqu'à la fin du cours. Ce faisant, l'étudiant prend l'habitude de son sujet qui, cependant, est encore faible et approximatif. Au mieux, elle doit lui permettre de comprendre et de connaître les questions qui s'y rattachent.*

Ensuite, le maître reprend le même sujet pour la seconde fois, mais à un niveau plus élevé. Il ne se contente pas de résumer. Il commente et explique en détail. Il indique les questions controversées et la forme qu'elles ont prise, et cela jusqu'à la fin du cours. De cette façon, il entraîne ses élèves. Là-dessus, il les ramène en arrière, maintenant qu'il les a placés sur un terrain solide. Il ne laisse dans l'ombre aucun point compliqué, vague ou obscur. Il révèle tous les mystères, tant et si bien que, finalement, l'étudiant en a pris tout à fait l'habitude [malaka]. *Telle est la bonne méthode, en trois étapes, ou au moins pour les élèves les plus doués* (*Muq.*, 939). »

Suivent d'autres considérations, en particulier concernant la trop grande dispersion qui prévaut en matière de manuels, conçus sous forme d'abrégés. Cette méthode des abrégés, ou plutôt leur vogue, car tout un chacun s'en croit capable, jette une grande confusion dans l'esprit de l'étudiant. Un abrégé, dit-il, est obscur à force d'idées accumulées (*Muq.*, 938). Il dénonce aussi la prétention chez l'enseignant à faire connaître à l'étudiant une foule d'ouvrages, alors qu'il vaut mieux se concentrer sur l'un d'eux et l'approfondir, car, de toute façon, ces divers ouvrages « *ne sont que variations sur un même thème* » (*Muq*., 937).

Dans le rapport du maître à l'élève, l'usage de châtiments corporels pour lui doit être interdit. Cette proscription, il l'étend d'ailleurs à toute personne soumise à un maître. Il écrit là :

> *« Élever des étudiants, des esclaves ou des domestiques avec injustice et brutalité, c'est les accabler, les opprimer, les rendre faibles, paresseux, portés au mensonge et à l'hypocrisie (Muq., 945). »*

[p. 168] Il conseille à ses étudiants de ne pas manquer de voyager pour aller au contact d'autres maîtres ; plus ces contacts sont diversifiés et plus s'opère un approfondissement des connaissances. À ces observations prosaïques de nature pédagogique, s'ajoutent des considérations sur la linguistique arabe que chacun doit maîtriser avant de se lancer dans l'écriture. Celle-ci repose en effet sur quatre piliers que sont la langue (*lugha*), la grammaire (*nahw*), la syntaxe (*bayan*) et l'expression littéraire (*adab*) (*Muq.*, 959). La langue parlée désespère notre pédagogue. Les citadins s'expriment mal. Cela fait l'objet d'un paragraphe où l'on apprend que plus le jargon citadin s'éloigne de l'arabe classique, plus les gens ont de peine à dire les choses. Ibn Khaldûn prend l'exemple d'un secrétaire de Kairouan qui écrivit un jour à un de ses collègues la lettre suivante :

> *« Mon frère, qui ne me manque pas, Abû Saïd, m'a instruit d'un discours, savoir que tu m'avais mentionné que tu seras avec l'huile, tu viendras, mais nous avons été empêchés aujourd'hui et la sortie n'a pas été disposée pour nous. Quant aux gens de la maison, les chiens de l'affaire de la paille, ils en ont menti faussement. Il n'y a pas une seule lettre de vrai. Ma lettre est pour toi est je m'ennuie de toi. »*

Il conclut durement :

> *« Voilà comment les Maghrébins écrivent l'arabe (Muq., 994). »*

L'historien est conscient que la langue de Mudar n'était pas celle des peuplements berbères de l'*umrân badawî*, et l'on peut comprendre dans ce cadre que lors de la sédentarisation, un mixage se soit fait entre les différents idiomes générant un *volapük* compréhensible à condition d'être accompagné de gestes et d'onomatopées salutaires. Ainsi il pose la question qui transcende les temps et les grands bouleversements : comment apprendre l'arabe classique (*Muq.*, 985-986) ? Preuve ici qu'il était conscient que l'arabisation posait des problèmes à la fois de graphie, mais aussi de traduction et de transposition dans des dialectes arabisés et surtout dans des langues vernaculaires spécifiques, notamment la vieille langue berbère.

[p. 169] Sur la question de la grammaire arabe, c'est un spécialiste qui parle et qui se prononce : « *La grammaire est en pleine décadence.* » Son sort effectivement est lié à la langue, et comme celle-ci se dégrade, la grammaire a de moins en moins de spécialistes et compte de plus en plus de grammairiens incompétents. Non sans exactitude, Ibn Khaldûn voit là une des marques du déclin civilisationnel, sensible au Maghreb sous les Mérinides.

La syntaxe s'occupe des mots et de la place qu'ils ont dans l'écriture ou le discours. L'historien propose alors un exemple :

> *« On sait que l'expression "Zayd est venu à moi" n'est pas la même chose que "Vint à moi Zayd". Si Zayd est mis en tête de la proposition, c'est pour souligner son importance dans l'esprit de celui qui parle. Tandis qu'en disant "Vint à moi Zayd", on indique que l'action compte plus que le sujet du verbe. »*

Ibn Khaldûn est un pédagogue de l'exemple : on comprend ainsi qu'il ait donné à son histoire universelle le titre de *Kitab al Ibar* (*Livre des exemples*).

Quant à l'écriture littéraire (*al adah*), elle relève de la compétence des philologues. Le but, ici, c'est de « *manier la prose et la poésie, à la manière des Arabes* » (*Muq.*, 974). Seule la pédagogie par l'exemple permet de se familiariser avec l'écriture littéraire. Lisez, lisez, semble dire Ibn Khaldûn, il en restera toujours quelque chose !

> *Les philologues, nous dit-il, « se plaisent à recueillir les textes arabes les plus appropriés : poèmes classiques, prose rimée [saj'] et cadencée, ainsi que tous les points de lexicographie et de grammaire qui se trouvent dispersés et dont les étudiants peuvent tirer, par induction [istiqra], les règles générales de la langue arabe. Il faut y ajouter certains récits des journées guerrières des Arabes [ayyam al Arab] qui expliquent les allusions offertes par leurs poèmes ainsi que les généalogies [asnad] les plus célèbres et toute information historique générale d'importance. De la sorte, les étudiants ont la possibilité de se livrer à la lecture sur la langue arabe, la tournure des phrases et les modes d'éloquence » (Muq., 974).*

Mais avant d'écrire encore faut-il que l'on fasse le choix du genre dans lequel on va s'exprimer, car Ibn Khaldûn [p. 170] considère « *qu'il est rare d'être à la fois un bon prosateur et un bon poète* ». C'est l'*habîtus* dans le genre qui permet la perfection. En ce qui concerne la prose, on découvre qu'elle peut être cadencée (saj') ou libre. Il indique à ce sujet :

« *La prose peut être cadencée ; dans ce cas, les finales riment d'un bout à l'autre, ou bien les phrases riment deux par deux. C'est ce qu'on appelle le* saj. *Dans la prose libre* [mursal], *au contraire, le discours se poursuit sans entrave et continue librement, sans aucune pause, due à la rime ou à toute autre chose* (*Muq.*, 997). »

> *« Le genre poétique se trouve dans toutes les langues », ajoute-t-il, mais le genre qu'il étudie est celui de la civilisation arabe. La poésie et le chant ont occupé une place de premier rang dans la littérature arabe. Ibn Khaldûn, qui n'était pas poète, se risque à énoncer quelques règles de l'art poétique. Elles sont au nombre de quatre, chiffre pour lequel il a une certaine prédilection. Il précise :*
>
> *« Dès que le premier vers prend forme, le poète doit avoir sa rime bien en tête, car c'est sur elle que reposera tout son poème, d'un bout à l'autre (Muq., 1010). »*

Autrement dit, faire attention à ne pas oublier sa rime, c'est la première règle. Il poursuit :

> *« Le poète ne doit employer que les locutions les plus correctes et une langue pure... Il faut éviter de vouloir exprimer trop d'idées dans un même vers, trop d'idées surchargent le vers. »*

On a là la seconde règle, qu'il faut absolument respecter si on ne veut pas que le lecteur décroche. Ibn Khaldûn d*it « perdre le goût* » (*Muq.*, 10 11).

La troisième règle c'est de « *se garder des termes recherchés et prétentieux, aussi bien que des mots vulgaires qui retireraient toute éloquence au poème* ». Il

s'agit donc d'employer non pas des termes châtiés mais légers, évocateurs, sensuels, qui transportent dans le jardin extraordinaire du poète.

Enfin, dans la quatrième, Ibn Khaldûn envisage le contexte environnemental dans lequel le poète doit se placer pour être productif. C'est selon les goûts. Il écrit :

> *[p. 171] « Une autre condition, c'est celle de la solitude. Le poète doit choisir une retraite embellie par l'eau et les fleurs. »*

Ici, c'est Lamartine (« *Oh ! temps, suspends ton vol...* »). Il ajoute :

> *« Il faut aussi de la musique pour exciter son talent, le rafraîchir et le stimuler par le plaisir. »*

Ici, c'est Verlaine (« *Les sanglots longs des violons de l'automne...* »).

Ou encore :

> *« On a dit aussi que l'amour et le vin sont les deux stimulants poétiques. »*

Là, c'est Abû Nuwas qui vient à l'esprit, et bien d'autres aussi. Peut-être la plupart des poètes ? Pour terminer, Ibn Khaldûn évoque à sa façon le « *vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage* » de Boileau dans *L'Art poétique* [1]. Il conseille :

> *« Une fois tant de conditions réglées, si l'on ne réussit pas à faire des vers, il faut s'y prendre et s'y reprendre encore (Muq., 1011). »*

En choisissant le chiffre quatre, l'historien musulman semble avoir oublié une cinquième condition : celle d'être dans une prison dont on souhaiterait avec un pinceau effacer tous les barreaux. Voici un magnifique poème qu'il écrivit à Abû Inan, le sultan mérinide de Fès qui l'avait enfermé dans ses geôles (poème qui, d'après le *Tarif* comportait deux cents vers, cités de mémoire sur quelques passages par son auteur) :

> *« Je ne vous ferai point grief, ô nuits*
>
> *Je ne te combattrai pas, cruel destin.*

[1] Poètes cités : Alphonse de Lamartine, poète français né à Macon (1790-1869), tête de file du romantisme français au XIX^e^ siècle ; Paul Verlaine, né à Metz (1844-1896), qui, à un moment de son itinéraire de poète, réclame une poésie plastique et musicale (*cf. Jadis et naguère*, 1884) ; Abû Nuwas, poète arabe, né à Ahwaz en perse (747-815), qui versifie sur le « *carpe diem* » ; Nicolas Boileau, né à Paris (1636-1711), auteur, entre autres, de *L'Art poétique* (1674).

Il suffît à ma douleur de perdre la présence de l'ami,

de ne pas être là où contre moi l'on parle ;

Il suffit à ma peine d'être le jouet du sort,

qui tantôt me favorise, tantôt me fait la guerre

D'eux nul regret ; seul me hante

le souvenir des lieux témoins des prodiges de nuits révolues.

Leur parfum ravive encore ma nostalgie,

et me frappent au cœur leurs éclairs séducteurs (Tarif, 83). »

[p. 172] L'auteur révèle que son texte eut sur Abû Inan de l'effet puisque « *son cœur se radoucit* ». Mais il ne fut pas pour autant élargi.

Il ne dut sa libération qu'à une révolution de palais qui vit, le 14 *dhû-l hija* de l'an 759, le sultan s'éteindre par... strangulation administrée par son vizir alors qu'il se trouvait au lit et mal en point. Le pouvoir reste éternellement fragile. *Sic transit gloria mundi.*

[p. 173]

CONCLUSION
UN INTELLECTUEL DE TOUS LES TEMPS ?

Retour au sommaire

On a longtemps disserté sur la nouvelle science qu'Ibn Khaldûn nous présente et dans laquelle il inscrit son œuvre ; Abdesselam Cheddadi serait tenté d'y voir une anthropologie sociale ; Abdelghani Megherbi, rejoint par d'autres commentateurs, penche pour la sociologie. Il reste que c'est sur le terrain de l'histoire que le discours khaldûnien trouve ses assises [1]. Naissance de l'histoire ? Notre recherche a plutôt retenu la problématique d'une modernisation du *tarikh*, et, si nous suivons Maya Schatzmiller, d'un *tarikh* contestataire sous une dynastie mérinide vacillante à partir des années où l'historien la sert (de 1360 à 1370).

« *Passé du tiers-monde* », pour reprendre la formule d'Yves Lacoste ? C'est sans doute partiellement vrai, mais aussi partiellement faux. Car il faudrait s'entendre sur la dimension du passé en question. Dans les *Ibar*, ce passé est celui d'un bassin méditerranéen dont il convient de dégager les lignes de forces, de l'apparition des premiers empires ou royaumes des temps préislamiques au siècle où vit Ibn Khaldûn. Dans ce cadre historique où s'affrontent des peuples, des monarchies, des dynasties et des principautés, le concept de « tiers-monde » paraît inadapté et anachronique, au moins pour une double raison. La première, c'est qu'il est difficile de trouver ce « tiers-monde » dans l'histoire khaldûnienne, dont la ligne de compréhension est la [p. 174] domination. Le *tarikh* en question reste sur une problématique de « *qui domine qui, où et quand* ? ». Dans sa définition d'un *tarikh inédit*, Ibn Khaldûn précise en ces termes sa démarche qui apparaît bien irréductible à toute interprétation élargie : « *Il s'agit seulement de savoir quelles nations résistent et quelles autres se soumettent* » (*Muq.*, 47). On se trouve donc en présence d'une histoire des peuples dominants. Le « tiers-monde » des dominés, contrairement à la formule d'Yves Lacoste, Ibn Khaldûn s'en désintéresse totalement ! Là est la deuxième raison. Pour lui, lorsqu'un empire, un peuple, une dynastie se placent dans la position du dominé, ils sortent en fait de l'histoire. Ou plus exactement, ils sortent de l'histoire qui intéresse Ibn Khaldûn. N'oublions pas sa froide évocation du destin de l'empire arabe, jugé en ces termes :

[1] Abdesselam Cheddadi avance cette idée dans son introduction à *Peuples et nations du monde*, t. I., *op. cit.*, p. 56. *Cf.* également Yves Lacoste, *Naissance de l'histoire.... op. cit.*

> *« Le règne des Arabes passa, à son tour, avec leur épopée [ayyam], et les premières générations [aslaf] qui avaient forgé leur puissance et fondé leur empire. Le pouvoir passa aux mains d'étrangers non arabes [ajam], comme celui des Turcs en Orient, des Berbères en Occident ou des Francs dans le Nord. Les Arabes passèrent, et, avec eux, des nations entières disparurent, des institutions et des usages changèrent. On oublia leur gloire et leur histoire s'effaça (Muq., 43). »*

Détachement incontestable, effacement qui est celui d'un observateur empiriste et typologue. Plus Andalou et Berbère dans l'âme, peut-être, qu'« Arabe » dans ses propos ? En tout cas, l'évocation du pouvoir, par ce rationaliste étonnant du XIV[e] siècle, apparaît soudain séparée d'un champ religieux imposé par l'occupation arabe et par les circonstances. Finalement les Arabes, malgré la Révélation qu'ils ont portée, ont disparu en partie de l'histoire politique et de la domination. Quand il décrit les phénomènes de pouvoir, versatiles, violents, inquiétants, Ibn Khaldûn reste un historien de la distance, au-delà de sa soumission obligée à la logique des docteurs de la Loi comme à celle des sultans, des dynastes ou des vizirs de son temps. Disciple là d'Aristote...

[p. 175] Mais ne nous y trompons pas. Le détachement de ce passage de la *Muqaddima* porte à retenir l'hypothèse d'une sortie objective de l'histoire. Parce que ce qui se produit pour le peuple dominé, c'est la disparition de sa culture et, par conséquent, de lui-même. On lit encore cette phrase :

> *« À son tour, le nouveau pouvoir est remplacé par un autre, qui mêle ses propres usages à ceux de ses devanciers. Les discordances augmentent, surtout par rapport à la première dynastie, et vont sans cesse croissant. Finalement, on a un ensemble entièrement différent (Muq., 43). »*

Au regard de quoi, la perspective qu'avance Muhsin Mâhdi concernant les *Ibar*, selon laquelle Ibn Khaldûn nous propose une nouvelle science de la culture, apparaît riche de potentialités. L'historien, né à Tunis, est d'origine andalouse. Quand il est reçu à Grenade sous le grand règne du sultan Mohammed V, il voit bien que certaines cultures échappent à l'accidentel (*awarik*) et traversent les grands bouleversements politiques. Il le dit explicitement :

> *« Voyez le cas des Juifs. Ils ont gouverné la Syrie pendant près de mille quatre cents ans. Leur culture sédentaire y était solide. Ils étaient demeurés experts dans tous les moyens de gagner leur vie et dans tous les procédés touchant à l'alimentation, à l'habillement, ou à l'économie domestique - qu'on leur doit encore aujourd'hui [...]*
>
> *Il en est de même des Coptes. Ils eurent le pouvoir politique pendant trois mille ans. Leur pays, l'Égypte, était un pays de grande et de solide culture. Ils y furent remplacés par les Grecs, les Romains et enfin les*

Arabes, qui vinrent tout bouleverser. Mais la culture sédentaire y était restée ininterrompue. Au Yémen, la culture sédentaire s'était profondément enracinée, parce que les Arabes y avaient régné pendant des millénaires sans interruption, depuis les Amalécites et les Tubba, auxquels succédèrent les gens de la tribu de Mudar. Il en fut de même en Irak, gouverné pendant des millénaires sans interruption par les Nabatéens et les Perses, c'est-à-dire les Chaldéens, les Akhéménides, les Sassanides, suivis par les Arabes (Muq., 585). »

[p. 176] Cette science culturaliste de l'histoire qu'Ibn Khaldûn appelle de ses vœux semble plonger ses sources dans les grands changements qui sont les clés de compréhension de l'histoire des hommes et du monde dans lequel ils vivent, au-delà des seuls événements religieux. Il précise :

« Les historiens ont à se garder d'un autre risque, celui de négliger le changement [tabaddul] dans les conditions [ahwal] propres aux nations et aux races, dû aux transformations des temps et à la fuite des jours (Muq., 42). »

Cette définition bien sibylline du « changement » est complétée par quelques propos qui se veulent clarifiants, mais qui restent aussi mystérieux :

« Voici comment cela se passe. L'état du monde et des nations, leurs usages, leurs croyances ne gardent pas en permanence la même forme. Ils diffèrent dans le temps et passent d'un état à l'autre. Tel est le cas pour les personnes, les périodes, les cités, et il en est de même pour les parties du monde et les pays, les temps et les empires (Muq., 42). »

En serait-il ainsi pour toute structure politique ou religieuse ? Ce relativisme historiciste, laïque en partie, qui semble proche des écrits d'Aristote et de Thucydide, comme de l'historiographie romaine (Cicéron, Tite-Live, Tacite, Polybe), plonge la domination arabe et l'islam, comme toutes les autres formes sociales, dans le fleuve d'une temporalité inexorable. Le nouveau *tarikh* se fixe sur le changement qui devient ainsi universel au sens actuel, et débouche sur une histoire globale, à la fois politique, économique, sociale et culturelle. C'est sans doute ce qu'évoque Ibn Khaldûn lorsqu'il la fixe avec insistance sur le milieu (*al ahwal*), conçu dans un sens large puisqu'il s'agit d'analyser et de comprendre « *l'état du monde* » à un moment donné de son développement.

De cette recherche doit résulter une meilleure connaissance des « *usages et des croyances* » des nations, ces deux derniers concepts évoquant, l'un la nature, l'autre la culture. La nature renvoie à Dieu et aux hommes ; avec ceci que tant que les peuplements ne sont pas sortis de leur état sauvage, ils sont hors civilisation. La culture s'invente chez Ibn Khaldûn, rappelons-le, dans la phase [p. 177] de l'*umrân badawî*, où apparaissent les premières formes de coopération, de pouvoir, et, pour la période prophétique ou postprophétique (postmédinoise), la soumission

au Dieu unique et aux paroles de son Messager. Mais elle peut aussi s'effacer avec la décadence. La « nouvelle science », qui inclut à la fois la progression et la régression, reprend apparemment la manière d'Aristote avec sa théorie de la « corruption » de tous les régimes politiques. Ibn Khaldûn ajoute que lorsqu'on a le projet d'inventer une nouvelle science (qui ne se confond pas pour lui avec la science religieuse), il faut « *en indiquer l'objet* [mawdu], *les chapitres et les divisions, et la succession des problèmes qu'elle doit résoudre* » (*Muq*., 933).

Objet, forme et contenu proposent donc des cadres dans lesquels la recherche historique doit être précisée. Mais est-ce pour autant que le savant est placé dans une perspective de marquer l'histoire scientifique, rationnelle, par l'invention d'une « discipline » libre et autonome ? Sur ces trois branches que sont l'objet, la forme et le contenu, et après avoir passé plusieurs années en compagnie des écrits de l'auteur des *Ibar*, celui-ci ne nous a jamais paru se situer vraiment sur le terrain d'une « science sociale » au sens moderne, fut-elle l'anthropologie, la psychologie sociale ou l'ethnologie. Il y a des éclairages apportés au niveau des objets de ces disciplines, disons des reflets, mais cela ne va pas au-delà. Évitons tout anachronisme.

Peut-être nous sommes-nous sentis sur le terrain familier de la science politique aristotélicienne par déformation disciplinaire. Celle-ci est posée certes en filigrane par Ibn Khaldûn qui cherche peut-être à compenser inconsciemment l'occupation politique et intellectuelle qu'il ressentait, lui l'Andalou, face à la domination arabe. Cependant, de façon évidente, cette « science politique » khaldûnienne reste croisée, comme chez Thomas d'Aquin en Occident chrétien, avec une composante religieuse aux confins du politique, qui apparaît comme la clé de voûte de l'analyse khaldûnienne. Puise-t-elle ses racines dans l'universel intemporel et serait-elle alors une science partagée entre foi et raison ?

[p. 178] Nous découvrons là en Ibn Khaldûn un grand doctrinaire des idées politiques, dont la lecture de l'œuvre révèle une facette, puis une autre, au fur et à mesure des jours qui passent sur fond de transformation des temps [1]. L'appel à la temporalité, à la relativité des formes politiques toujours périssables (c'est la leçon de sagesse qu'on peut tirer de la lecture de l'ensemble de l'œuvre !) dénote symptomatiquement un repli, ou tout au moins une réserve, voire un scepticisme par rapport à la politique des hommes sur terre. Pour l'écrivain de son temps qu'est Ibn Khaldûn, qui produit des manuscrits qui ne sont pas largement diffusés, rappelons-le, les faits politiques liés à l'histoire de l'Empire arabe restent au centre de l'interrogation. Mais ces faits apparaissent autant dans un rapport au religieux qu'au profane, qui n'est pas qu'arabité. Tant il est vrai que dans les champs sociaux, l'interaction apparaît constante entre la production du discours (*khabar*), notamment sur le fait religieux, et la conception ou la poursuite de l'action politique à laquelle ce discours est associé.

[1] Sur l'analyse des grandes doctrines des idées politiques, *cf.* la synthèse de Jean-Louis Martres, spécialiste depuis quarante ans de cet objet à l'Université Montesquieu-Bordeaux IV, *Le Systèmes des idées politiques*, Bordeaux, 2003, à paraître.

La révolution intellectuelle khaldûnienne, si elle introduit une exigence de rationalité pour l'histoire religieuse comme pour l'histoire profane, n'en avance pas pour autant que la raison peut maîtriser un champ que seule la Prophétie permet de connaître. Répétons-le contre toutes les lectures ethnocentriques occidentales : on se situe en deçà de la pensée d'Ibn Rushd (Averroès), dont les docteurs de la Loi et les sultans d'alors brûlèrent les livres. Ibn Khaldûn, certes, fut forcé de fuir plusieurs villes et despotes peu enclins à entendre des discours sur la liberté intellectuelle ou sur l'interférence de la raison dans la foi islamique face aux admonestations des gardiens de la Prophétie. Mais il épousa sans détour la foi islamique. Dans quelle mesure a-t-il concilié ces deux parts contradictoires de sa culture intellectuelle ?

Une différence fondamentale surgit entre Ibn Khaldûn et le Premier Maître. Là où Aristote (après la condamnation à mort de Socrate et la fuite d'Athènes de Platon, il est vrai) avance l'idée que l'homme, par la raison, peut se situer par rapport au bien et au mal et que les religions troublent la [p. 179] démarche, Ibn Khaldûn oppose le passage obligé par la Prophétie et ses prescriptions venant de Dieu. Il existe évidemment un « premier » Ibn Khaldûn diplomate actif des cités de l'Andalousie puis du Maghreb, plus libre, aventureux, aristotélicien dans son détachement d'homme de cour. Mais s'il compose ses histoires à partir de ses missions, il prêche déjà et enseigne l'islam (on lui prête la rédaction d'un traité coranique dès 1372). Ce n'est donc pas que pour le « second » Ibn Khaldûn, le solitaire du Caire de 1382 qui a perdu toute sa famille et fera le pèlerinage à La Mecque, que le Vrai dépend du respect de la Prophétie et des prescriptions coraniques. Malheur à ceux qui ne respectent pas la religion ! D'où cette idée soutenue très tôt dans l'œuvre khaldûnienne que les peuples de la *umma islâmiyya* entrent dans la régression lorsqu'ils s'éloignent de la religion révélée, forme élevée de société civilisée. Ils retournent à l'état sauvage originel (*al arab al musta'jama).* Les populations qui subissent ce triste destin n'ont plus alors ni foi ni loi ; elles perdent toute marque civilisationnelle, survivent par le brigandage et le pillage, ne connaissant rien qui les retient, ni morale ni repentir ni respect de quiconque. La Prophétie leur devient inconnue, tout comme le Dieu unique et tout puissant. Ces Arabes-là, Ibn Khaldûn les a croisés dans l'Est et le Sud-algérien lorsqu'il était de près ou de loin surveillé par Abû Hammu, sultan de Tlemcen. C'est d'eux, on l'a vu, dont il parle si durement dans le passage précité tant décrié de la *Muqaddima.*

Au regard de cette importance culturelle accordée à la religion, il apparaît donc difficile, répétons-le, de parler de la fondation d'une « science nouvelle » à l'occidentale, à la manière de Vico, Montesquieu, Hegel ou Marx. Cela, même si au-delà de son propre désir de rationalisation de l'histoire, Ibn Khaldûn n'a pas négligé, dans certains chapitres de la *Muqaddima* - chose aussi commune en son temps sur les deux rives de la Méditerranée - les sciences rationnelles des nombres, c'est-à-dire l'art du calcul, l'algèbre, les transactions commerciales, les lois successorales (*Muq.*, 807-814), la géométrie, l'astronomie (*Muq.*, 814-821), la logique (*Muq.*, 821-829), la physique (*Muq.*, [p. 180] 829-830), la médecine

(*Muq.*, 830-833), l'agriculture (*Muq.*, VI, 833-834), sans oublier - signe des temps - la magie, les talismans, la « *science des secrets des lettres* » et des tables divinatoires (*Muq.*, VI, 850-888). Alors, au cœur de l'œuvre - question que nous avons maintes fois posée et qu'il nous faut résoudre -, qu'est-ce qui domine de la foi ou de la raison ?

À l'opposé d'une logique aristotélicienne, le bon musulman du XIV[e] siècle reproche aux théologiens d'avoir recouru à la métaphysique pour réfuter les arguments des hérétiques. Selon lui, la théologie dialectique n'est pas compétente pour discuter de physique et de métaphysique : il s'agit de deux sciences distinctes dans leur objet et leurs problèmes. On ne peut prouver la croyance par la raison. Il est concevable de combattre rationnellement les hérésies : on ne peut donc se passer pour cela de la raison. Mais celle-ci se confine à la science des faits humains, au nouveau *tarikh. A contrario,* certains « *extrémistes soufis* » n'ont-ils pas mis trop en avant leurs intuitions mystiques, leur prophétisme, leur sentiment de l'union, de l'incarnation, de l'unité ? Ils en sont venus à rejeter « *les preuves rationnelles* » (*Muq.*, VI, 837). L'historien rétorque à ces derniers :

> *« L'intuition est très loin des perceptions, des méthodes et des voies de la science... Dieu nous guide vers la vérité. »*

C'est en Dieu, en définitive, que l'on peut concilier foi et raison, car lui seul reste le guide et les rapproche. Ainsi posée, ambiguë apparaît la relation entre ces deux voies vers la vérité. Car la foi se situe toujours au-dessus de la raison. Serait-ce elle qui guiderait cette dernière ?

Ibn Khaldûn réfute explicitement et avec force arguments la métaphysique du Premier Maître (*Muq.*, VI, p. 834-837), la philosophie (*Muq.*, VI, 904-913), de même que l'astrologie (*Muq.*, VI, 913-919) et l'alchimie (*Muq.*, VI, 919-930). Ces sciences « *sont les fruits de la civilisation et sont cultivées dans les villes. Elles peuvent faire beaucoup de mal à la religion* » (*Muq.*, VI, 904). Que reproche-t-il vraiment à la philosophie ? Son humanisme arrogant qui prétend que la spéculation mentale et le raisonnement peuvent concevoir les essences, les conditions, [p. 181] les raisons et les causes de la vie sensorielle ou extrasensorielle. Les philosophes fondent la foi sur la raison et réduisent les dogmes à des perceptions d'intellect. La pensée serait avec l'instrument qu'est la logique capable de comprendre tous les intelligibles abstraits universaux. Elle croit ainsi conduire au bonheur ! Cette vision intellectualiste va jusqu'à donner au corps céleste supérieur les attributs de l'homme, de façon anthropomorphique et anthropocentrique, en lui accordant une âme et un esprit pur, ou en divisant Dieu en dix sphères physiques formant une unité. Il ajoute au sujet de cette conception trop humaine défendue par les Grecs « amis de la sagesse » qui ont dissous la divinité dans une physique de la nature :

> *« Ils croient que, même sans loi religieuse, la conscience naturelle de l'homme lui permettrait de distinguer, dans son esprit, entre le bien et le mal, grâce à sa faculté spéculative, à sa tendance naturelle à faire le bien*

> *et à éviter le mal. Les philosophes prétendent que cette distinction est source de joie et de bonheur, tandis que l'ignorance conduit aux peines éternelles. Telle est à leurs yeux, la signification de la félicité ou du châtiment dans l'autre monde. Ils insistent là-dessus et expriment en détail d'autres absurdités (Muq., VI, 906). »*

Si la logique d'Aristote de Macédoine a pu faire merveille, ajoute-t-il, elle s'est égarée au niveau métaphysique. Il regrette que des musulmans aient « *chaussé ses souliers presque entièrement.* » (*Muq.*, VI, 907). Il affirme ensuite que les philosophes musulmans aristotéliciens, Abû-Nasr al-Fârâbi au X^e^ siècle et Abû 'Ali Ibn Sînâ (Avicenne) se sont « *trompés sur toute la ligne* ». Ils ont étalé une vision tronquée de la création et aussi de l'Être suprême, limitant tout à l'intellect et négligeant ce qui le dépasse. La raison vaut pour la physique, pas pour la métaphysique. Or l'observation des choses extérieures réfute leurs démonstrations logiques qui confondent les universaux de l'esprit et les « *individualités du monde extérieur* ». Ibn Khaldûn, à ce point de son raisonnement, pose cette barrière :

> *« Il est du devoir de tout [bon] musulman de ne pas s'occuper de ce qui ne le concerne pas. Les problèmes de physique n'ont aucune importance, ni pour notre religion, ni [p. 182] pour notre subsistance. Nous devons donc les laisser tranquilles (Muq., VI, 908). »*

Quant à la connaissance des « essences spirituelles » que prétend atteindre la métaphysique, elle est inaccessible aux « *premiers intelligibles* » liés à la captation sensorielle de l'homme. Les perceptions de l'âme, l'immatériel, surgis de « *l'expérience intuitive des visions en rêve* », ne peuvent être prouvés logiquement. Ibn Khaldûn s'appuie alors sur le Platon du *Timée* affirmant (par la bouche du pythagoricien Timée, précisément) que l'on ne peut rien savoir sur les choses divines, sinon proposer des conjectures. Là, il ajoute, de façon antiphilosophique :

> *« À quoi peuvent bien servir ces sciences et à quoi bon les étudier ? Nous voulons une certitude sur ces êtres qui sont au-delà des sens, mais leur philosophie s'arrête à ce qui est, pour elle, la limite de l'esprit humain (Muq., VI, 909). »*

Le bonheur ne consiste pas non plus à percevoir les choses et à les démontrer logiquement (« *cette opinion est fausse et il faut la rejeter* »). C'est l'âme, plus que l'esprit, qui éprouve le plaisir de ressentir, comme le vivent les soufis à travers leurs expériences extra-sensorielles et extra-intellectuelles. L'existence est trop vaste pour être enfermée dans des schémas intellectuels. Le musulman orthodoxe lance alors cette sentence appuyée par une citation du Coran contre la philosophie :

> *« Personne ne devrait donc prétendre qu'il est possible de percevoir tous les êtres ou d'atteindre le bonheur que nous a promis le Législateur*

[Mahomet], même si nous n'avons pas agi pour l'obtenir. "Misère, misère, que ce qui vous est promis" (XXIII, 36) (Muq., VI, 911). »

Bonheur et malheur dépassent les perceptions du corps et de l'esprit. Ils relèvent de l'âme et de Dieu. C'est ce que confirment le Coran et, contradictoirement, la lecture du *Livre de l'origine et de la revivification* d'Avicenne, cité ici contre lui-même :

« La félicité suprême, promise par le Législateur [Mahomet] si nous nous conduisons en obéissant à ses ordres, est quelque chose qui échappe aux perceptions humaines (Muq., VI, 911-912). »

[p. 183] Certes, répète Ibn Khaldûn, la logique est utile. Elle affûte l'esprit, l'incite à rechercher des preuves, à ordonner ses idées, à raisonner de façon « *solide et juste* ». Elle permet de maîtriser les arguments, de parler avec précision, de déduire, de spéculer, de distinguer le vrai du faux et les doctrines d'ici-bas dans l'histoire de l'homme et de la société. Mais elle peut faire du mal. Le jugement est sans appel :

« Elle contient des choses qui sont contraires aux lois religieuses et à leur sens [...]. L'étudiant doit donc se garder, autant que possible, de sa pernicieuse influence. Il ne doit donc l'aborder qu'une fois saturé de la connaissance de la Loi religieuse et après avoir appris l'exégèse coranique et la jurisprudence. Nul ne devrait se mettre à la logique, sans s'être d'abord rendu maître des sciences religieuses de l'islam. Faute de quoi, il risquerait d'en être victime. C'est Dieu qui nous fait réussir et nous dirige vers la vérité. "Nous n'aurions pas été à même de nous diriger, si Dieu ne nous avait pas dirigés" (VII, 43) (Muq., VI, 912913). »

Ces arguments font écho à ceux de l'Église chrétienne du XII^e^ siècle. Celle-ci, dans un premier temps, rejeta la révolution culturelle aristotélicienne qu'elle condamna en excommuniant tous ceux qui y adhérèrent avec ferveur, des étudiants des universités aux commentateurs rationalistes et franciscains du Premier Maître. Mais cent ans plus tard, elle s'efforça, à travers la pensée scolastique, de la récupérer et de prouver l'existence de Dieu par la raison. Ibn Khaldûn, aristotélicien dans sa conception de l'histoire, se situe en deçà sur le plan philosophique et théologique. Plus augustinien que thomiste, ne serait-il qu'un imam et un cadi de la *Medersa*, conservateur de la foi islamique ? Sa pensée apparaît bien religieuse en dernière instance...

Être soumis à Dieu et à son Apôtre ; œuvrer pour le bien des hommes, ne pas mentir, ne pas tricher, pratiquer l'aumône légale qui seule permet aux déshérités de survivre, respecter l'autre dans sa personne et dans ses biens, c'est le message moral et politique qu'Ibn Khaldûn a tenu en définitive à adresser à ses coreligionnaires islamiques. Ceux-ci sont loin de l'avoir toujours respecté. Cette leçon transcende les frontières et les temps. Mais pour lui, [p. 184] se soumettre à

Dieu, ce n'est pas simplement s'en remettre à Dieu, ni non plus s'effacer face à ceux qui prétendent parler en Son Nom pour assouvir leur volonté de puissance dissimulée derrière des discours religieux.

Menacé parfois par le pouvoir politique, Ibn Khaldûn incarne la problématique des penseurs de son siècle. À côté du bon musulman de la *Muqaddima*, les *Ibar* nous révèlent la pensée d'un voyageur qui admire plusieurs cultures, pénétré qu'il fut des valeurs des villes ouvertes de Grenade, Cordoue, Séville et de celles, plus fermées, du Maghreb d'alors, dont les sultans copièrent les arts. Ces cités islamisées, face à l'océan de sable du désert, perpétrèrent aussi les éléments marquants des civilisations perse, assyrienne, copte, phénicienne, juive, grecque, romaine, chrétienne. En humaniste euro-méditerranéen ébloui par Le Caire et par Alexandrie, Ibn Khaldûn a pressenti leur importance pour « l'histoire universelle ». Pour lui, si les empires passent, les cultures restent : cette leçon intrigua un conquérant comme Tamerlan, étonné par l'intelligence et par l'art de négocier du diplomate de cour auquel il ne coupa pas la tête, lui l'homme de Samarkande, qui prit Alep, Damas et qui allait disparaître aux confins de la Chine. Il est vrai que l'historien d'*al-Andalus* avait protégé l'empire arabe occidental dans un rapport confidentiel de quelques pages...

Pour Ibn Khaldûn, penseur de l'*umrân*, comme pour les philosophes grecs, les hommes, malgré les êtres supérieurs au-dessus de leur tête, restent tout de même les artisans de la Cité [1]. Ils doivent bien, coûte que coûte, organiser la vie collective pour assumer le nécessaire (se nourrir et se défendre) ou pour développer le superflu. À condition de ne pas tomber dans l'adoration du Veau d'or qui ouvre les portes à la décadence, puis à la ruine...

Finalement cet historien de tous les temps, qui laisse pressentir à son lecteur des mélanges culturels intenses et contradictoires entre les deux rives de la Méditerranée dans la longue durée, a tracé aux hommes une voie qui est celle du juste milieu, à la façon d'Al-Ash'arî et aussi d'Aristote.

Nature et culture, foi et raison enfin réconciliées ? N'était-ce pas cela, pour lui, la *kali polis* ?

[1] Ce que les Grecs demandent à la cité, c'est d'être belle : le beau étant plaisant, la Philosophie grecque est imprégnée d'hédonisme. Chez le Prophète, la cité doit être vertueuse, sans doute parce que les Arabes étaient commerçants et que la première vertu que l'on peut demander à un commerçant c'est de ne pas tricher (« *min wara'i l hijab* », *Muq.*, 629). D'où peut-être chez les premiers, le Beau, chez les seconds, le Vrai. Mais comme le vrai est beau et que le beau est vrai, la *falâsifa* devrait pouvoir renaître en islam. Mais pour cela, il faudrait que la cité islamique se débarrasse de son moralisme, surtout que « *sous le hijab* », combien de bonnes intentions sont trahies par ceux qui ne sont que des hommes !

[p. 207]

CHRONOLOGIE

Retour au sommaire

I. Les contingents arabes de la conquête au Maghreb ; la résistance berbère ; le califat omeyyade de Cordoue (970-1036)

670 : Uqba Ibn Naf', chef des années arabes, fonde Kairouan, mais se heurte aux tribus berbères.

698 : Prise de Carthage et fondation de Tunis.

711-716 : Conquête de l'Espagne par les contingents berbères conduits par Tarikh Ibn Ziyad.

732 : Les troupes arabes, battues à Poitiers, doivent se replier sur les Pyrénées.

789 : Idriss I^{er}, rescapé des massacres des Omeyyades par les Abassides, intronisé à Fès. La dynastie des Idrissides s'éteint en 894.

929-1031 : début du califat omeyyade de Cordoue. Sa chute, en 1031, ouvre la voie à la constitution de principautés indépendantes *d'al-Andalus* (*reyes* de taifas) et à l'avènement des dynasties berbères.

II. Dynastie almoravide (1036-1130), puis almohade (1130-1248)

Ces dynasties créent un empire centralisé qui doit se défendre contre les chrétiens partis à la reconquête de l'Espagne. Arrivée des tribus arabes des Banu Hilâl et Soleïm, qui, dans les siècles suivants, « arabisent » le monde berbère (*Al Arab al Musta'jama*).

1036 : Partis des confins de la Mauritanie, les Almoravides mobilisent à partir d'un discours religieux moralisateur, prennent le contrôle des routes du commerce transsaharien. Sijilmassa est sous leur autorité en 1058.

1062 : Fondation de Marrakech qui devient la capitale du Sud.

1064 : Premiers succès de la reconquête chrétienne en Espagne. Ferdinand I^{er} de Castille s'empare de Coïmbra, ville du Portugal. Contournement de l'Occident musulman par la côte atlantique.

1070-1083 : Les Almoravides prennent Fès (1070), puis Tlemcen (1075) et Ceuta (1083).

1085 : La reconquête chrétienne, avec la prise de Tolède par Alphonse VI de Castille, met le Sud arabo-musulman sous pression.

1086 : Réaction de Youssef Ben Tachfin qui passe le Détroit et, avec le soutien des *reyes* de taifas, bat les troupes chrétiennes à Zallâqa ; succès en demi-teinte, car il ne peut reprendre Tolède.

1090-1094 : Youssef Ben Tachfin profite de son succès pour subordonner les royaumes indépendants d'*al-Andalus.*

1094-1099 : Le Cid conduit la reconquête par la côte méditerranéenne et reprend Valence.

[p. 208]

1106 : 'Ali Ibn Youssef succède à Youssef Ben Tachfin ; il n'a pas pu venir à bout de la double offensive, chrétienne au Nord et almohade au Sud. Il règne jusqu'aux dernières années de la dynastie (de 1106 à 1142).

1121 : Ibn Toumert (le *Mahdî*) lance le mouvement almohade dans un contexte d'affaiblissement du pouvoir et favorise l'installation du califat almohade avec Abd El-Moumen (1130-1163).

1130 : Les Almohades prennent Marrakech en 1147. Le dernier sultan almoravide, Ichak ben Ali, est tué dans les combats. Fin de la période almoravide.

1150 : Les Almohades progressent vers le Nord et *al-Andalus* reste leur objectif. Abd El-Moumen est prêt à passer le Détroit. Fondation de Rabat.

1151 : Prise de Bejaïa.

1153 : Les Almohades s'imposent aux Sinhaja à Sétif. L'Ifrîqîyya bascule de leur côté.

1159 : Prise d'Almeria et passage du Détroit par Abd El-Moumen qui, en 1161, a reconstitué l'unité de l'Empire d'Occident.

1162 : Abd El-Moumen recentre ses forces sur Rabat pour une nouvelle offensive, mais la mort le surprend l'année suivante. Abû Yacoub Youssef lui succède. Le règne s'annonce délicat car les chefs des tribus arabes (Banu Hilâl) sur lesquelles Abd El-Moumen s'était appuyé, arbitrent de plus en plus la situation.

Dans le même temps, le rigorisme des Almohades leur aliène une partie des reyes d'al-Andalus.

1184-1198 : Règne du calife almohade Yacoub Al-Mansour, ami des philosophes. Ibn Rushd (Averroès) commente à sa demande l'œuvre d'Aristote. Sa victoire sur les chrétiens à Alarcos, ses embellissements architecturaux des villes, sa cour brillante, où se retrouvent savants et artistes, fixent les heures glorieuses de la dynastie.

1212 : La bataille de La Navas de Tolosa, près de Jaén, signe l'arrêt de mort à terme d'al-Andalus. Les princes chrétiens d'Aragon, de Castille, de Navarre sont sur le Guadalquivir.

1236 : Chute de Cordoue, ce qui conduit à un repli des Maures sur Grenade, où s'installe la dynastie des Nasrides (1237-1492). C'est le dernier représentant des Nasrides qui remet les clés de la ville aux chrétiens en 1492.

1248 : Chute de Séville. Au même moment, les Mérinides, qui sont partis du Sud, contrôlent Fès, dont ils font leur capitale. Les Abdelwadides sont maîtres à Tlemcen, et les Hafsides en Tunisie.

1269 : L'Empire almohade s'effondre avec la prise de Marrakech par Abû Youssef Yacoub (1258-1286).

1269-1330 : La fin de siècle se déroule dans le « flou artistique » pour l'Empire musulman d'Occident. Les rois chrétiens n'ont pas l'intention de se presser ; ils digèrent la reconquête. Les historiens parlent de l'éclipse mérinide, mais il y a aussi l'éclipse chrétienne. Les rois catholiques pactisent avec les rois maures, nasrides surtout, mais aussi mérinides.

[p. 209]

III. Le siècle d'Ibn Khaldûn

1331 : Abû el-Hassan commence son règne. Il projette la reconstitution de l'Empire. Mais son règne s'achève en 1351 sur une débâcle totale. Vaincu en Espagne et en Tunisie, poursuivi par son fils Abû Inan, il est tué dans le Haut-Atlas où il s'est replié. Il est inhumé dans la nécropole du Chellah à Rabat, que son fils entoure d'une superbe enceinte, témoin de l'art mérinide.

1332 : Naissance d'Ibn Khaldûn à Tunis. Études où il se fait remarquer par son intelligence. Il est formé par les plus grands maîtres, dont al-Abili en sciences rationnelles, qui a une grande influence sur lui.

1348-1349 : La peste noire fait des ravages sur les deux rives de la Méditerranée. À Tunis, elle frappe la famille d'Ibn Khaldûn et ses maîtres.

1354-1358 : Ibn Khaldûn est à Fès où le sultan Abû Inan l'a fait venir et le nomme secrétaire. Mais parce qu'il avait oublié d'observer « la réserve indispensable », Abû Inan le fait mettre en prison en 1356, où il y passe deux ans.

1359 : La mort d'Abû Inan, étranglé par son vizir l'année précédente, lui permet de refaire surface, spectaculairement, en favorisant l'arrivée d'Abû Salim au pouvoir. Ibn Khaldûn est alors secrétaire confidentiel du prince. Son ami Ibn Marzuq devient vizir.

1361 : L'autoritarisme d'Abû Salim et de son vizir déclenche une révolte dans l'entourage du prince, qui, trahi par ses soutiens, cherche à s'enfuir de nuit de Fès, déguisé en femme. Il est assassiné. Ibn Khaldûn, dit-on, se brouille avec le nouveau vizir. Un an après, on le voit à Grenade auprès du roi nasride Mohammed V et de son vizir Ibn al-Khatîb.

1363 : Ibn Khaldûn est en mission diplomatique à Séville auprès de Pierre le Cruel qui lui propose de le prendre à son service. Il décline l'offre, mais en profite pour visiter la ville où ont vécu ses ancêtres andalous.

1365 : Il semblerait qu'Ibn Khaldûn se brouille avec son ami, le vizir Ibn al-Khatîb, ce qui lui vaut de se retrouver à Bejaïa, au service de l'émir Abû Abd Allah, son ami de jeunesse qui le nomme chambellan. Après la mort d'Abû Abd

Allah au combat, Ibn Khaldûn décide de donner les clés de la ville à l'émir de Constantine. Il se repositionne sur Tlemcen.

1366-1370 : Ibn Khaldûn se trouve dans la zone d'influence du sultan Abû Hammu et semble être recruteur de son armée chez les tribus arabes, notamment les Riyah. La position d'Ibn Khaldûn n'est pas claire, car il est à l'origine de l'écrasement des forces d'Abû Hammu par les Mérinides.

1370-1372 : Ibn Khaldûn apparaît dans le même rôle d'agent recruteur, mais au profit des Mérinides, et toujours chez les Riyah. En 1372, à la mort du sultan Abd el-Aziz, il rejoint Fès.

[p. 210]

1372-1374 : Ibn Khaldûn est à Fès sans fonction précise. Vraisemblablement, il poursuit sa recherche scientifique et l'enseignement.

1375 : Ibn Khaldûn se rend pour la deuxième fois à Grenade. Au bout d'un an, il se fait extrader et débarquer dans un port sous contrôle d'Abû Hammu, le sultan qu'il a livré aux troupes mérinides quelques années auparavant. Apparemment, ce dernier ne lui en tient pas rigueur et le prend à son service. Chargé d'une mission de recrutement chez les Dawâwida, il fausse compagnie à son accompagnateur et est reçu par les Awlad Arif, tribu berbère sous protection mérinide. Il est installé à Ibn Salama.

1375-1379 : Ibn Khaldûn rédige le livre I des *Ibar* et finit les deux autres. Il quitte les lieux avec un exemplaire qu'il veut remettre au sultan de Tunis.

1379-1382 : Période de travail scientifique où il croise le fer quelque temps avec le grand *imam* Ibn Arafa.

23 octobre 1382 : embarquement pour l'Égypte avec, en perspective, le pèlerinage à La Mecque. Il arrive à Alexandrie en décembre et au Caire le 6 janvier 1383.

IV. Événements marquants du XII^e^ au XVII^e^ siècle dans le monde musulman

1258 : Bagdad est prise par les Turco-mongols (Hulagu) qui, pendant les siècles à venir, contrôleront l'Orient musulman avec les Ottomans. Le calife abasside est décapité. C'est la fin du califat dans cette région.

1261 : Avec le règne de Baybars I^er^, les Mamelouks en Égypte fondent un État stable et puissant qui dure jusqu'au Protectorat turc au XVI^e^ siècle.

1291 : Fin des Croisades avec la chute de Saint-Jean-d'Acre.

1302 : Les Ottomans s'installent en Anatolie et fondent un pouvoir menaçant pour le Moyen-Orient.

1326 : Les Ottomans fixent la capitale à Brousse (Bursa). Constantinople (Istanbul) se trouve dans leur ligne de mire.

1354 : Les Ottomans contrôlent les Détroits entre la mer Noire et la mer Égée.

1362-1389 : Murad I[er] sultan ottoman, vise les Balkans et Vienne (Autriche-Hongrie)

1371 : Victoire ottomane contre les Bosniaques à Mantza et contrôle de la région.

1389 : Victoire sur les Serbes à Kosovo.

1389-1402 : Bayezid I[er], sultan ottoman, vole de victoire en victoire. Il défait les Hongrois à Nicopolis en 1393.

1401 : Tamerlan (1336-1405), à la tête des Turco-mongols, s'invite à Damas où Ibn Khaldûn le rencontre et négocie la reddition de la ville.

1402 : Tamerlan se fait le plaisir d'écraser Bayezid I[er] près d'Ankara, mais n'en tire pas profit. Il met le cap sur l'Inde et la Chine [p. 211] qu'il veut conquérir. Les Ottomans ont évité le pire et Murad II redonne lustre à l'Empire ottoman.

1421-1451 : Long règne du sultan ottoman Murad II qui reprend le contrôle des Balkans où les principautés locales s'étaient autonomisées.

1453 : Mehmet II, qui lui succède, prend Constantinople, qui devient Istanbul et met fin à la survivance de l'Empire romain byzantin d'Orient.

1492 : Chute de Grenade et fin de la reconquête chrétienne. Ibn Khaldûn avait un peu anticipé en écrivant dans les *Ibar* que l'empire arabe était mort. Cette date de 1492 provoqua dans le monde musulman un choc plus important que la chute de Bagdad en 1258.

V. Chronologie sommaire d'Ibn Khaldûn

27 mai 1332 : (1[er] ramadan 732) : naissance à Tunis dans une famille arabo-andalouse de rang princier. Études coraniques et en sciences rationnelles à la Zaytouna, auprès des plus grands maîtres.

1352 : Premier poste de *sahib-alama* auprès du sultan hafside Abû Ishaq.

1354 : Installation à Fès au service d'Abû Inan. La Qarawiyyîn est son lieu de recherche et de prédication.

10 février 1357 : emprisonné, sur ordre du sultan, pour manquement à son obligation de soumission indéfectible. Il purge une peine de 22 mois.

Juillet 1359 : début de sa carrière politico-diplomatique. À Fès, il participe activement à l'intronisation du sultan Abû Salim. Chez les Mérinides de Fès, c'est le début d'une période de troubles permanents, avec en arrière-fond le gouvernement des vizirs et des clans les plus puissants.

1361-1371 : sur les terres de l'ancien Empire almohade, désormais éclaté, il est chargé de missions diverses par les souverains des différentes cours. Il est vraisemblable que c'est à l'occasion de ces missions qu'il réunit les matériaux lui permettant l'écriture des *Ibar*.

Septembre 1372 : retour à Fès. S'ouvre alors une période de quatre ans pendant laquelle il compose le *Shifa al Saïl.* On n'est pas tout à fait sûr que cette consultation théologique soit de lui. Il demande à être retiré de la politique pour pouvoir se consacrer à l'écriture.

Avril 1375 : il obtient satisfaction en pouvant se retirer à Qal'at Ibn Salâma, chez les Awlad Arif, protégés des Mérinides de Fès. Il est rejoint par les siens et rédige le livre I des *Ibar* (la *Muqaddima*). Quatre ans dans les solitudes du Sud-algérien lui permettent d'avancer dans l'écriture de son *Histoire du Maghreb* (livre III).

Décembre 1378 : Il retourne à Tunis, où, en famille, il passe quatre ans occupé par sa recherche, ses enseignements et sa prédication. Il est parmi les proches du sultan hafside Abû al-Abbas, auquel il offre le premier exemplaire manuscrit des *Ibar*.

[p. 212]

23 octobre 1382 : départ, sans sa famille, pour l'Égypte. Il gagne un mois plus tard Alexandrie, puis s'installe au Caire. Il demande au roi mamelouk Az-Zahir Barqûq d'intercéder auprès du sultan de Tunis pour que sa famille soit autorisée à le rejoindre. Le roi, dont il est le protégé, lui confie des charges d'enseignement et de prédication, notamment à la prestigieuse université Al Azhar.

1384-1388 : années terribles marquées par la disparition des siens venus le rejoindre au cours d'un naufrage dont ni le lieu ni les causes ne sont certains. On le voit se réfugier alors, l'esprit troublé par ce drame, dans les fonctions de juge, de chercheur et d'enseignant. L'homme est devenu sévère, exigeant, notamment dans ses prérogatives de grand cadi malékite.

En septembre 1387, il se décide et part en pèlerinage à La Mecque. Il profite du *mahmal* pour s'y rendre.

1388-1399 : alors qu'il aurait aimé voyager, il est fixé au Caire où il parfait son oeuvre. Il rédige le livre II des *Ibar* (Histoire de l'orient antique et contemporain).

Il conserve des relations épistolaires avec les souverains des cours hafside, mérinide et nasride. Il dresse un rapport sur les événements qui affectent l'Orient et l'Égypte en particulier.

1399 : Mort d'Az-Zahir Barqûq. Al Malik An Naçir Faraj lui succède, non sans difficulté. L'Orient musulman aborde le nouveau siècle à l'heure ottomane (Bayezid I^{er}) et timouride (Tamerlan).

Novembre 1400 : Les tambours de Tamerlan (Timur Lang), lequel assiège Damas, sont entendus en Égypte, qui a la Syrie sous sa protection. Faraj et son année se portent au secours des assiégés, mais prenant mesure de la disproportion des forces, ils se retirent et laissent à Ibn Khaldûn le soin de négocier la reddition avec l'émir el-Kébir.

10 janvier 1401 : première rencontre d'Ibn Khaldûn avec Tamerlan. La passion pour l'histoire de l'un n'a d'égale que celle de la domination chez l'autre. Les deux hommes conversent sur fond de grands bouleversements deux mois durant.

27 février 1401 : fin de la mission diplomatique et de bons offices. Pour les notables de Damas, Ibn Khaldûn obtient l'*aman.* Mais la ville, pour avoir résisté, est livrée au pillage et à la destruction.

Fin mars 1401 : Ibn Khaldûn est de retour au Caire et reçoit de Tamerlan le prix de sa mule.

17 Mars 1406 (25 ramadan 808) : Ibn Khaldûn s'éteint au Caire à 74 ans, sans héritier et sans disciple. Il laisse au monde une œuvre que la communauté savante universelle ne redécouvrira qu'à partir du XIX^{e} siècle.

[p. 213]

BIBLIOGRAPHIE

Retour au sommaire

L'œuvre en traductions

Ouvrages traduisant complètement, tout ou partie de l'œuvre : *Kitab al Ibar*, livres I, II, III ; *Tarif ; Shifa.*

CHEDDADI (Abdesselam), *Ibn Khaldûn, Le Voyage d'Occident et d'Orient, autobiographie (Al Tarif),* présenté et traduit de l'arabe, Paris, Sindbad, 1re édition, 1980 ; 2e édition, Actes Sud, 1995, 318 p.

CHEDDADI (Abdesselam), *Ibn Khaldûn, Peuples et nations du monde,* Extraits des *Ibar,* choisis, présentés, traduits de l'arabe et annotés, Paris, Sindbad, 1re édition 1986, Actes Sud, 1995, 2e édition, 659 p.

CHEDDADI (Abdesselam), *Le Livre des exemples,* Autobiographie et *Muqaddima,* traduit de l'arabe, présenté et annoté, Paris, « La Pléiade », Gallimard, 2002, t. 1, 1559 p. (t. 2 annoncé).

MONTEIL (Vincent), *Discours sur l'Histoire universelle (Al Muqaddima),* 3 t., Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1967, 1428 p. ; réédité sous le même titre, Paris, Sinbad, 1999, 1132 p.

PÉREZ (René), *La Voie et la Loi ou le Maître et le Juriste (Shifa al-sa' il li tahdhib-ai-masâ'il),* traduit de l'arabe, présenté et annoté, Paris, Sindbad, 1991, 308 p.

SLANE (Baron de), *Les Prolégomènes* d'Ibn Khaldûn, traduits en français et commentés, 3 tomes, Paris, Paul Geuthner, 1934, préface de Gaston Bouthoul, t. 1, 486 p., t. 2, 493 p., t. 3, 573 p.

SLANE (Baron de), *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale,* traduit de l'arabe par le baron de Slane, Paris, Paul Geuthner, 1999 ; t. 1 : Des Arabes mostadjem aux princes aghlabides, 452 p. ; t. 2 : Les Dynasties ziride, hammadite, almohade, hafside et autres chefs indépendants, 605 p. ; t. 3 : La Dynastie hafside, les Beni-Abd-el-Ouad, *507 p. ; t. 4 : Les Beni Merîn, Table géographique, Index général, 628 p.*

Textes choisis et commentés (traduction, annotations, présentation)

BOUSQUET (Georges-Henri), *Les Textes sociologiques de la Muqaddima,* Paris, Marcel Rivière, 1965, 186 p.

ISSAWI (Charles), *An Arab Philosophy of History : Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldûn,* Princeton N. J., The Darwin Press, 1987, 192 p.

Aziz LAABABI (Mohamed), *Ibn Khaldûn,* Paris, Seghers, réédité sous le titre *Ibn Khaldûn, notre contemporain,* Paris, L'Harmattan, 1987, 299 p.

LABICA (Georges), *Le Rationalisme d'Ibn Khaldûn* (extraits de la *Muqaddima),* traduction de Jamel Eddine Bencheikh, Alger, Hachette, 1965, 207 p.

SURDON (Georges), BERCHEP (Léon), *Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenus dans les Prolégomènes d'Ibn Khaldûn*, Alger, Imprimerie officielle, 1951, 111 p.

[p. 214]

Lectures d'Ibn Khaldûn

1. Ouvrages essentiels pour une première approche

ABDESSELEM (Ahmed), *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, préface d'André Miquel, Paris, PUF, « Essais et conférences du Collège de France », 1983, 127 p.

CHEDDADI (Abdesselam), *Ibn Khaldûn en son temps*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 2006.

MAHDÎ (Muhsin), *Ibn Khaldûn Philosophy of History : A study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture,* 2e édition, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, 325 p.

NASSAR (Nassif), *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldûn,* Paris, PUF, 2e édition, 1997, 278 p.

OUMLIL (Ali), *L'Histoire et son discours. Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldûn,* Rabat, Publication de la faculté des lettres et sciences humaines, SMER, 1982, 248 p.

2. Ouvrages où l'approche de l'œuvre privilégie l'histoire

AL-ASMEH, (Aziz) *Ibn Khaldûn, Arabic Thought and Culture,* Londres, Routledge, 1982, 170 p.

AL-ASMEH (Aziz), *Ibn Khaldûn : An Essay in Reinterpretation,* Central European University Press, Hongrie, 2003, 163 p.

BRETT (Michaël) *Ibn Khaldûn and the Medieval Maghreb. Variorum collected studies,* Hampshire, Albershot, 1999, 300 p.

CAHEN (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval (VIIe-XVe siècle),* Paris, Maisonneuve, 213 p.

ENAN (M. A.), *Ibn Khaldûn : His Life and Works*, Kitab Bhavan, India, 2WO, 206p.

FISCHEL (Walter J.), *Ibn Khaldûn in Egypt. His Public Functions and his Historical Research (1382-1406). A Study in Islamic Historiography,* Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1967, 318 p.

LACOSTE (Yves), *Ibn Khaldûn. Naissance de l'Histoire, passé du tiers-monde,* Paris, La Découverte, 1998, 267 p.

LAROUI (Abdallah), *Islam et Histoire. Essai d'épistémologie,* Paris, Albin Michel, 1999, 165 p.

POMIAN (Krzysztof), *Ibn Khaldûn au miroir de l'Occident,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 2006.

SCHATZMILLER (Maya), *L'Historiographie mérinide. Ibn Khaldûn et ses contemporains,* Leiden, E. J. Brill, 1982, 163 p.

SIMON (Robert), *Ibn Khaldûn : History as Science and the Patrimonial Empire,* Akademia Kiado, Hongrie, 2003.

TALBI (Mohammed), *Ibn Khaldûn et l'Histoire,* Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1973, 125 p. ; et « Ibn Khaldûn et le sens de l'Histoire », *in Studia Islamica, XXVI,* 1967, p. 73-148.

TRIKI (Fathi), *L'Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique,* Publication de la faculté des sciences humaines et sociales, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1986, 404 p.

3. Ouvrages privilégiant la composante sociologique

ASTRE (Georges-Albert), « Un précurseur de la sociologie au XIV[e] siècle : Ibn Khaldûn », *in L'Islam et l'Occident, Cahiers du Sud,* 1947, p. 131-150.

[p. 215]

BAALi (Fuad), *Society, State and Urbanism : Ibn Khaldûn's Sociological Thought,* Albany, State University of New York Press, 1988, 167 p.

BOUTHOUL (Gaston), *Ibn Khaldûn. Sa philosophie sociale,* Paris, Paul Geuthner, 1930, 95 p.

CHABANE (Djamel), *La Pensée de l'urbanisation chez Ibn Khaldûn (1332-1406),* Paris, L'Harmattan, 1998, 285 p.

DJEHLOUL (Abdelkader), « Trois études sur Ibn Khaldûn », *Cahier du Centre de documentation des sciences humaines,* université d'Oran, 1980, n° 1, 157 p.

HIMMICH (Ben Salem), *Partant d'Ibn Khaldûn, penser la dépression,* Rabat, Edino, Éditions Anthropos, 1983, 189 p.

KHATIBI (Abdelkébir), *Maghreb pluriel,* Paris, Denoël, 1983, 255 p.

KHATIBI (Abdelkébir), « De la hiérarchie précoloniale. Le système khaldûnien », *in Chemins de traverse, essais de sociologie,* Rabat, OKAD, 2002, p. 135-183.

MEGHERBI (Abdelghani), *La Pensée sociologique d'Ibn Khaldûn,* Alger, Entreprise nationale du livre, 3e édition, 1983, 228 p.

SADIK (Ahmed), *Ibn Khaldûn, genèse de l'économie politique, apologie de la démocratie sociale*, Rabat, Éditions La Porte, 1992, 184 p.

4. Dominante philosophique et anthropologique

AHMAD (Zaid), *The Epistemology of Ibn Khaldûn,* Londres, Routledge, 2003, 208 p.

CHARNAY (Jean-Paul), *Freud, Marx, Ibn Khaldûn, regards sur l'islam,* Paris, Herne, col. Sciences de l'esprit, 2003, 250 p.

KAMIL AYAD (M.), *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Khaldûns,* Berlin, 1930, 209 p.

FRANK (Clemente), *Ibn Khaldûn : Dos Almas,* imprimé en Argentine, Dr. C. Franck, 1982, 225 p.

HUSSEIN (Taha), *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldûn,* Paris, Pédone, 1917, 222 p.

LAWRENCE (Bruce B.) (dir.), *Ibn Khaldûn and Islamic Ideology*, Leiden, E. J. Brill, 1984, 136 p.

SAADÉ (Ignacio), *El pensamiento religioso de Ibn Khaldûn,* Instituto de philosophia « Luis Vives », Madrid, 1973, 242 p.

Von SCHMID (Johan), « Ibn Khaldûn, philosophe et sociologue arabe (1132-1406) », *Revue de sociologie*, Bruxelles, 1951, p. 237-253.

5. Dominante de science politique

BOUTHOUL (Gaston), « L'esprit de corps dans Ibn Khaldûn », in *Revue internationale de sociologie*, Paris, 1932, vol. XL, p. 217-222.

CARRÉ (Olivier), « Éthique et politique chez Ibn Khaldûn », in *L'Année sociologique,* vol. 39, 1979-1980, Paris, PUF, 1982, p. 115-126.

CHEDDADI (Abdesselam), *Ibn Khaldûn revisité*, Rabat, Éditions Toubkal, 1999, 130 p.

GABRIELLI (Francesco), « Il concetto della 'asabiyya nel pensiero storico de Ibn Khaldûn », in *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino,* vol. LXV, 1930, p. 473-512.

GIBB (H. A. R.), « The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory », in *Bulletin of The School of Oriental Studies*, Londres, VII, 1933-1935, p. 23-31.

LAOUST (Henri), « La pensée politique d'Ibn Khaldûn », in *Études islamiques*, XLVIII/2, 1980, p. 133-153.

[p. 216]

LABICA (Georges), *Politique et religion chez Ibn Khaldûn. Essai sur l'idéologie musulmane,* Alger, SNED, 1968, 266 p.

MARÇAIS (Georges), « La guerre vue par Ibn Khaldûn », *in Bulletin d'information du Gouvernement général de l'Algérie,* Alger, 1940, p. 456-468.

MAHMOUD RABI (Muhammad), *The Political Theory of Ibn Khaldûn*, Leiden, E. J. Brill, 1967, 178 p.

ROSENTHAL (Erwin), *Ibn Khaldûns Gedanken über den Staat. Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre,* Munich et Berlin, Von R. Oldenbourg, 1932, 118 p.

SAYAH (Jamil), *L'Idée d'État d'Ibn Khaldûn à aujourd'hui,* Paris, L'Atelier de l'Archer, 2000, 172 p.

Les disciplines scientifiques et la pédagogie d'Ibn Khaldûn (Al-ûlum wa-t-ta'lim)

1. Le savoir religieux, les sciences traditionnelles (prophétiques et institutionnelles (wad'iyya)

ANAWATI (Georges Chehata), *Études de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974, 432 p.

ARBERREY (A. J.), *Le Soufisme. La mystique de l'islam*, traduit de l'anglais par Jean Gouillard, Paris, Éditions Le Mail, 1988.

BLANC (François-Paul), *Le Droit musulman*, Paris, Dalloz, 1995, 138 p.

BOUSQUET (Georges-Henri), *Le Droit musulman,* Paris, Armand Colin, 1963, 206 p.

Coran, traduction par Jean Grosjean, revue et corrigée suivant les indications de l'Institut de recherches islamiques d'al-Azhar, Paris, Éditions Philippe Lebaud, 1979, 300 p.

El-DJOUWENI, *Les Fondements du* Fiqh, Kitab al Warakat Fi usoul al Fiqh, traduction de Léon Bercher, commentaire d'Al-Hattab, Paris, Éditions Iqra, 1995, 174 p.

GARDET (Louis), *L'Islam, religion et communauté*, présentation de Malek Chebel, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 496 p.

GIMARET, (Daniel), *La Doctrine d'Al-Ash'ari*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, 601 p.

Ibn ARABI, *Les Illuminations de La Mecque*, Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz, Paris, Albin Michel, 1997, 353 p. ; et les *Soufis d'Andalousie*, suivi de *La Vie merveilleuse de Dhu-l-Nün l'Égyptien*, traduit de l'arabe et présenté par R. W. J. Austin, version française de Gérard Leconte et Roger Deladrière pour *La Vie merveilleuse...*, Paris, Albin Michel, 1995, 566 p.

Ibn TAYMIYA, *Épître sur le sens de l'analogie* (Rissalatun fi ma'na-l-qiyâss), Beyrouth, Dar Al Bouraq, 1996, 216 p.

JAMBET (Christian), *Le Caché et l'Apparent. Mythes et religions*, Paris, L'Herne, 2003, 206 p.

JOLIVET (Jean), *La Théologie et les Arabes. Initiations au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, 120 p.

E-KHOSRAW (Nasir), *Le Livre réunissant les deux Sagesses, Kitab-e-Jami'al-Hikmatayn*, traduit du persan, introduction et notes d'Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, 1990, 345 p.

MAÏMONIDE (Moïse), *Le Livre de la connaissance*, traduit de l'hébreu et annoté par Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, Paris, PUF, 1985, 428 p.

[p. 217]

Al-MOUWATTA, par l'imam Malek Ben Anas, traduit en français par l'imam Sayad, revu par Fawzi Chaaban, 2 L., Beyrouth, Dar el Aker, 2000, 1253 p. 1

Al-QUAYRAWANI, *La* Risala, *Épître sur les éléments du Dogme et de la Loi de l'islam en rite malékite,* traduction de Léon Bercher, Paris, Éditions Iqra, 1996, 254 p.

SADR (Bani), *Le Coran et le pouvoir. Principes fondamentaux du Coran,* avec la collaboration de Laurent Chabry, Paris, Imago, 1993, 211 p.

SEDGWICK (Mark J.), *Le Soufisme,* traduit de l'anglais par Jean-François Mayer, Paris, Éditions du Cerf, 2001, 147 p.

BEN ABD Al-KARIM AL-SHAHRASTANI (Muhammad), *Les Dissidences de l'islam* (Kitab al-Mihal), présentation et traduction par Jean-Claude Valet, Paris, Paul Geuthner, 1998, 348 p.

SHARIFF (Habib), *Le Soufisme, mystique de l'Orient,* Paris, Grancher Éditions, 2000, 219 p.

TAYMIYYA (bn), *La Bonne Parole, choix de hadiths*, traduit de l'arabe par Randa Nabout-Challita, Beyrouth, 1996, 96 p.

De Vos (Philippe), *La Genèse de la sagesse* ou *la chaîne initiatique chez les maîtres soufis,* Paris, Éditions Dervoy, 1995, 265 p.

2. Les sciences philosophiques (hikmiyya falsafiyya) et intellectuelles (al ulum al aqliyya)

Al-FARABI, *La Philosophie de Platon,* traduit de l'arabe et annoté par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, Paris, Éditions Allia, 2002, 43 p.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, 539 p.

AVERROÈS, *Discours décisif,* traduction de Marc Geoffroy, introduction d'Alain de Libera, Paris, Flammarion, 1996, 253 p. et *L'Islam et la raison,* traduction de Marc Geoffroy, présentation d'Alain de Libera, Paris, Flammarion, 2000, 224 p.

BADIE (Bertrand), « La philosophie politique de l'hellénisme musulman », *in Revue française de science politique,* vol. 28, n° 2, avril 1977, p. 290-304.

BONAN (Denise) *Genèse de la pensée en Occident,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, 439 p.

BOSWORTH (C. E.), *Medieval Arabic Culture and Administration,* Londres, Variorum Reprint, 1982, 216 p.

BRYSON IBN SINA, *Penser l'économique*, traduit de l'arabe par Youssef Sedik, Introduction et notes de Yassine Essid, Tunis, Éditions Media Com, 1995 ; en arabe, 40 p., en français, 55 p.

DJEBBAR (Ahmed), *Une histoire de la science arabe. Entretiens avec Jean Rosmorduc,* Paris, Le Seuil, 2001, 384 p.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, *Dictionnaire des philosophes,* Paris, Albin Michel, 1998,1678 p.

FAKHRY (Majid), *Histoire de la philosophie islamique,* traduit de l'anglais par Marwan Nasr, Paris, Éditions du Cerf, 1989, 416 p.

GIBB (Hamilton A. R.), « Structure of Religious Thought », *in Studies on the civilization of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 176-218.

GOBRY (Ivan), *La Civilisation médiévale*, Paris, Tallandier, 1999, 547 p.

GUTAS, (Dimitri), *Pensée grecque, culture arabe*, Paris, Aubier, 2005, 340 p.

[p. 218]

HOURANI (Albert), *La Pensée arabe et l'Occident*, traduit de l'anglais par Sylvie Besse Ricard, Paris, Naufal, 1991, 415 p.

LABDAOUI (Abdellah), *Intellectuels d'Orient, intellectuels d'Occident*, Paris, L'Harmattan, 1996, 206 p.

MAHDÎ (Muhsin), *La Cité vertueuse d'Al-Farabi. La fondation de la philosophie en islam*, traduit de l'américain par François Zabbal, Paris, Albin Michel, 2000, 243 p.

MONOT (Guy) *Islam et religions*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, 309 p.

NEAIMI (Sadek), *L'Islam au siècle des Lumières. Images de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIII*^{e} *siècle*, Paris, L'Harmattan, 2003, 287 p.

PARAIN (Brice), (dir.), *Histoire de la philosophie, Orient, Antiquité, Moyen Âge*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1969, 1728 p.

REDISSI (Hamadi), *Les Politiques en islam. Le Prophète, le Roi, le Savant*, Paris, L'Harmattan, 1998, 165 p.

STRAUSS (Léo), CROPSEY (Joseph), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, « Quadrige », 1999, 1076 p.

UNESCO, *L'Islam, la philosophie et les sciences*, quatre conférences publiques organisées par l'UNESCO, Paris, 2^{e} édition, 1986, 162 p.

URVOY (Dominique), *Ibn Rushd (Averroès)*, Édition française corrigée et augmentée, Paris, Cariscript, 1996, 192 p.

MONTGOMERY-WATT (W.), *La Pensée politique de l'islam*, traduit de l'anglais par Sabine Reungoat, Paris, PUF, 1995, 166 p.

ZARCONE (Thierry), *Mystiques, philosophes et francs-maçons en islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993, 545 p.

3. L'écriture du **tarikh** *et de l'histoire*

CARBONEL (Charles-Olivier), *L'Historiographie*, Paris, PUF, « Que Sais-Je ? », 7^{e} édition, 2002, 126 p.

DURI (A. A.), *The Rise of Historical Writings among the Arabs*, édité et traduit par Lawrence I. Conrad, Princeton, Princeton University Press, 1983, 191 p.

GIBB (Hamilton A. R.) « Tarikh » in Hamilton A. R. GIBB, *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 108-137.

GROUSSET (René), *Bilan de l'Histoire*, Paris, Plon, 1946, 312 p.

NOIRIEL (Gérard), *Sur la crise de l'Histoire*, Paris, Belin, 1996, 348 p.

NOTH (Albrecht), Lawrence I. CONRAD, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source of Critical Study*, traduit par Michael Bronner, Princeton, The Darwin Press, 1994, 2e édition, 229 p.

ROBINSON (Chase F.), *Islamic Historiography*, Cambridge, The Press Syndicate of the University of Cambridge, 2003, 237 p.

SHBOUL (Rhmad M. H.), *Al Mas'ûdî and his World. A Muslim Humanist and his Interest in non-Muslims*, Londres, Ithaca Press, 1979, 366 p.

VEYNF (Paul), *Comment on écrit l'Histoire*, Paris, Le Seuil, 1971, 438 p.

L'œuvre d'Ibn Khaldûn dans son cadre historique et culturel

1. L'expansion arabe du VIII^e^ au XIII^e^ siècle

BALTA (Paul), *L'Islam*, Paris, Le Monde, 1995, 220 p.

[p. 219]

BERGÉ (Alain), *Les Arabes, Histoire et civilisation des Arabes et du monde musulman, des origines à la chute du royaume de Grenade*, Paris, Lidis, 1978, 702 p.

BOSWORTH (C. E.) *The Interaction of Arabic and Persian Culture and Literature in the 10th and early 11th Centuries and Administration*, Londres, Variorum Reprint, 1982, p. 59-75.

BURLOT (Joseph), *La Civilisation islamique*, Paris, Hachette, 1990, 275 p.

CAHEN (Claude), *L'Islam, Des origines au début de l'Empire ottoman*, Paris, Hachette, 1997, 415 p.

DAULE (Charles-Dominique), *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1409 p.

DHANUN TAHA (Abdel Wahid), *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, Londres, Routledge, 1989, 280 p.

DUNLOP (D. M.), *Arab Civilization to A D 1500*, Londres, Beyrouth, Longman et Librairie du Liban, 1971, 203 p.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, *Dictionnaire de l'islam, Religion et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1997, 923 p.

HEERS (Jacques) *Les Négriers en terre d'islam. La première traite des Noirs (VII^e^-XVI^e^ siècles)*, Paris, Perrin, 2003, 313 p.

KALISKY (René), *L'islam, Origine et essor du monde arabe*, Paris, Marabout, 1974, 308 p.

LEWIS (Bernard), *Les Arabes dans l'Histoire*, traduit de l'anglais par Denis Armand Canal, Paris, Flammarion, 1993, 259 p.

MANTRAN (Robert), *L'Expansion musulmane (VII^e^-XI^e^ siècles)*, Paris, PUF, 6^e^ édition, 2001, 334 p.

MIQUEL (André), *L'Islam et sa civilisation (VII^e^-XX^e^ siècles),* Paris, Armand Colin, 1968, 572 p.

MONTEIL (Vincent-Mansour), *Aux cinq couleurs de l'islam,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, 312 p.

PIRENNE (Henri), *Mahomet et Charlemagne,* Paris, PUF, « Quadrige », 1992, 218 p.

SACLES (Peter *The Fail of the Caliphate of Cordoba, Berbers and Andalousis in Conflict,* Leiden, New York, E. J. Brill, 1994, 250 p.

SCHEMEIL (Yves), *La Politique dans l'Orient ancien,* Paris, Presses de Sciences-Po, 1999, 478 p.

SOURDEL (Dominique), *L'Islam,* PUF, « Que Sais-Je ? », 1997, 125 p. ; *Histoire des Arabes,* PUF, « Que Sais-Je ? », 2002, 127 p.

SOURDEL (Dominique), *La Civilisation de l'islam classique,* Paris, Arthaud, 1983, 518 p.

URVOY (Dominique), *Le Monde des ulémas andalous aux VII^e^-XIII^e^ siècles,* Genève, Droz, 1978, 220 p.

2. Les dynasties berbères de l'Occident musulman

ARIÉ (Rachel), *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1332-1492),* Paris, Édition E. de Bocar, 1973, 528 *p. *, Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane,* Leiden, E. J. Brill, 1990, 286 p.

BARRUCAND (Marianne), BEDNORZ (Achim), *Architecture maure en Andalousie,* Cologne, Taschen, 2002, 240 p.

BECK (Herman L.), *L'Image d'Idriss II, ses descendants de Fès et la politique sharifienne des sultans mérinides,* Leiden, E. J. Brill, 275 p.

BERQUE (Jacques), « Du nouveau sur les Banu Hilâl », *in Studia Islamica,* XXXVI, p. 99-113.

[p. 220]

BOUALI (Si-Ahmed), *Les deux grands sièges de Tlemcen dans l'histoire et la légende,* Alger, Entreprise nationale du livre, 1984, 189 p.

BRAUDEL (Fernand), *Autour de la Méditerranée,* Paris, de Fallois, 1997.

BRETT (Michaël) « Ifrîqîyya as a market for Saharian trade », *in Ibn Khaldûn and the Medieval Maghreb,* Londres, Ashgate, 1999, p. 347-363.

BRIGNON (Jean) *et alii, Histoire du Maroc,* Paris, Hatier, 1967, 416 p.

BRUNSCHVIG (Robert), *La Berbérie orientale sous les Hafsides,* 2 t., Paris, Maisonneuve ; « La Tunisie dans le Haut Moyen Âge, sa place dans l'Histoire », Le Caire, Conférence de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1948, 25 p. ; « Un aspect de la littérature historico-géographique de l'islam », *in Mélanges Gaudefroy Demonbynes,* p. 145-158.

CANARD (Marius), « Les relations entre les Mérinides et les Mamelouks au XV^e^ siècle », *Annales de l'Institut d'études orientales,* Alger, 1939-1945, p. 41-91.

CENTRES D'ÉTUDES HISTORIQUES DE FANJEAUX, *Islam et chrétiens du Midi (XII^e-XIV^e siècles)*, Toulouse, Privat, 2000, 431 p.

CLÉMENT (François), *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas, V^e-X^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 1997, 365 p.

DESCOLA (Jean), *Histoire d'Espagne*, Paris, Fayard, 1959, 646 p.

DHINA (Atallah), *Le Royaume abdélouadide d'Abû Hammou Moussa I^er et d'Abû Tachfin I^er*, Alger, ENAL, 277 p.

DURAND (Robert), *Musulmans et chrétiens en Méditerranée occidentale (X^e-XIII^e siècles)*, Contacts et échanges, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, 265 p.

FIERRO (Maribel), *Al-Andalus, Saveurs et échanges culturels*, traduit de l'espagnol par Anne-Laure Marie Lapillone, Paris, Edisud, 2001, 119 p.

FIERRO (Maribel), SAMSO (Julio), *The Formation of al-Andalus*, t. 1 : *History and Society*, 508 p. ; t. 2 : *Language, Religion, Culture and Science*, 451 p., Londres, Ashgate, 1998.

FRANK (Louis), MARCEL (J. J.), *Histoire de Tunis*, Tunis, Éditions Bouslama, 1985, 226 p.

GAID (Mouloud), *Les Berbères dans l'Histoire*, Alger, Éditions Mimouni, 7. t, 1990 pour les trois premiers tomes, 1996 pour les autres.

GLICK (Thomas F.), *Christianos y musulmanes en la Espana medieval (711-1258)*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 204 p.

GAUTHIER-DACHE (J.), « Islam et chrétienté en Espagne au XII^e siècle », *Hesperis*, 1959, 3^e et 4^e trimestres, p. 183-217.

GOITIEN (S. D.), « Medieval Tunisia, The Hub of the Mediterranean », *in Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E. J. Brill, 2^e édition, p. 308-328.

GUICHARD (Pierre), *Al-Andalus (711-1492)*, Paris, Hachette, 2000, 269 p.

GUICHARD (Pierre), SÉNAC (Philippe), *Les Relations des pays d'islam avec le monde latin (milieu du XI^e-milieu du XIII^e siècle)*, Paris, CNED-SEDES, 2000, 283 p.

IDRIS (Hady Roger), *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962, 896 p.

JEHEL (Georges), RACINET (Philippe), *Les Relations des pays de l'islam avec le monde latin, du X^e au milieu du XIII^e siècle*, Paris, Éditions du Temps, 2000, 256 p.

[p. 221]

JANSEN (Philippe), *Les Relations des pays d'islam avec le monde latin, du milieu du X^e siècle au milieu du XVIII^e siècle*, Paris, Édition Messene, textes et documents, 2000, 141 p.

JULIEN (Charles-André), *Histoire de l'Afrique du Nord, de la conquête arabe à 1890*, Paris, Payot, 1964, 341 p.

KADDACHE (Mahfoud), *L'Algérie médiévale*, Alger, SNED, 1982, 187 p.

KABLY (Mohammed), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge (XIV^e^-XV^e^ siècle)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, notamment le chapitre IV, « l'État et le pouvoir », p. 171-218, et le chapitre V, « Le système, la société et le sacré », p. 219-257, en particulier le sous-chapitre « Multidomination, féodalisation mercantile et société sous-jacente », p. 223-257.

KHANENOUBI (Ahmed), *Les Premiers Sultans mérinides (1269-1331), Histoire politique et sociale*, Paris, L'Harmattan, 1987, 245 p.

LAGARDÈRE (Vincent), *Les Almoravides, Le djihad andalou (1106-1143)*, Paris, L'Harmattan, 1998, 328 p.

LETOURNEAU (Roger), *Fez in the Age of Merinides*, traduit par Bene Alberta Clement, Norman, University of Oklahoma Press, 1974, 160 p.

LEWIS (Bernard), *Comment l'islam a découvert l'Europe*, traduit de l'anglais par Annick Pelissier, Paris, La Découverte, 1984, 340 p.

MARÇAIS (Georges), *La Berbérie et l'Orient au Moyen Âge*, Paris, Éditions Afrique-Orient, 1991, 3 10 p.

MARÇAIS (Georges), « Un siècle de recherche sur l'Algérie musulmane », *in Histoire et historiens de l'Algérie*, Paris, Alcan, 1931, p. 139-175.

al-MENDUNNI (Muhammad), « Apparition à l'époque mérinide et ouattasside des éléments constitutifs du sentiment national marocain », *in Hesperis*, 9 (1968), p. 219-227.

MUNOZ-MOLINA (Antonio), *Cordoue des Omeyyades, traduit de l'espagnol par Philippe Bataillon, Paris*, Hachette, 2000, 237 p.

SOUISSI (Nahet Pacha), *Le Commerce au Maghreb du XI^e^ au XIV^e^ siècle*, Tunis, Presses de l'université de Tunis, 1976, 176 p.

PICARD (Christophe), *L'Océan atlantique musulman, de la conquête arabe à l'époque almohade*, Paris, Maisonneuve et Larose, UNESCO, 618 p.

PICARD (Christophe), *Le Portugal musulman (VIII^e^-XIII^e^ siècle). L'Occident d'Al-Andalus sous domination islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, 422 p.

SÉNAC (Philippe), *L'Occident médiéval face à l'islam. L'image de l'autre*, Paris, Flammarion, 2000, 196 p.

SCHATZMILLER (Maya), *The Berbers and Islamic State. The Merinide Experience in Protectorate Morocco*, Princeton, Markus Wiener, 2000, 200 p.

TALBI (Mohammed), *Études d'histoire îfriqîyyenne et de la civilisation musulmane médiévale*, Paris, Presses de *l'Université*, 1982, partie en arabe, 213 p. ; partie en français, 435 p., *L'Émirat aghlabide, 184-296/800-909*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1966, 767 p.

URVOY (Dominique), *Penseurs d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin du XI^e^ siècle, début du XVIII^e^*

siècle), Paris, Éditions du CNRS, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990, 212 p.

ZEROUKI (Brahim), *L'Imamat de Tahert, premier État musulman du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1987, 224 p.

[p. 222]

3. Le monde musulman au siècle d'Ibn Khaldûn

ARNALDEZ (Roger), À *la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1993, 447 p.

CHALIAND (Gérard), RAGEAU (Jean-Pierre), *Atlas des Empires, de Babylone à la Russie soviétique*, Paris, Payot, 1993, 96 p. ; *Atlas historique du monde méditerranéen, Chrétiens, Juifs et Musulmans, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Payot, 1995, 90 p.

GARCIN (Jean-Claude) *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, Londres, Variorum Reprint, 1987, 169 p.

GUITEIN (S. D.), *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E. J. Brill, 1968, 381 p.

RUBEN HAYOUN (Maurice), *La Philosophie médiévale juive*, Paris, PUF, « Que Sais-Je ? », 1991, 128 p.

ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM, article sur Ibn Khaldûn par M. Talbi, Paris, Maisonneuve et Larose, t. III, 1990 (p. 849-855).

LÉOMY (Fabrice), *Tamerlan*, le condottiere *invaincu*, Paris, Éditions France-Empire, 1996, 353 p.

MANTRAN (Robert) *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, 810 p.

PÉRÈS (Henri), *Le Siècle d'Ibn Khaldûn (VIII^e^-XIV^e^ siècles)*, Alger, La Maison des livres, 50 p.

PICARD (Christophe), *Le Monde musulman du XI^e^ au XV^e^ siècle*, Paris, Armand Colin, 2001, 191 p.

Colloques, journées d'études, rencontres

Mai 1962, Rabat, Université Mohammed V, faculté des lettres et des sciences humaines, Colloque « Ibn Khaldûn », Casablanca, *Dar el Kitab*, 118 p., en arabe et en français.

Septembre 1976, Actes du 8^e^ congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants, Aix en Provence, Édisud, 1978, 321 p.

Mai 1977, « Lumières arabes sur l'Occident médiéval », Colloque de l'Association de solidarité franco-arabe, Paris, Anthropos, 1978, 163 p.

Juin 1978, Alger, Centre national d'études historiques, Colloque international sur Ibn Khaldûn, Alger, SNED, 1982, 360 p.

Décembre 1978, Paris, « Identité et dialogue », Actes du colloque international sur la communauté juive marocaine : vie culturelle, histoire sociale et évolution, Paris, La Pensée sauvage, 1980, 376 p.

Septembre 1983, Alger, Centre national d'études historiques, Colloque de Frenda sur Ibn Khaldûn, Alger, Front de libération national, 1986, 218 p.

Octobre 1985, Erfoud (Maroc), Institut international d'anthropologie de Paris, Actes du IV[e] colloque euro-africain, « L'histoire du Sahara et les relations transsahariennes entre le Maghreb et l'Ouest africain, du Moyen Âge à la fin de l'époque coloniale », Bergame, 1986, 247 p.

Février 1989, Rabat, Université Mohammed V, faculté des lettres et des sciences humaines, Actes de la journée d'études organisée par l'Association marocaine pour la recherche historique sur le thème : « Historiographie et crise », coordonnés par Abdelahad Sebti, Rabat,

[p. 223]

Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 1994, en arabe et en français, 127 p.

Novembre 1993, Paris, Collège de France, Unité de recherche Études sémitiques, table ronde internationale, « Présence arabe dans le Croissant fertile avant l'Hégire », Études et recherches sur les civilisations, textes réunis par Hélène Lozachmeur, Paris, ADPF, 1995, 148 p.

1994, Colloque organisée en Sorbonne par Dominique Chevalier : « Les Arabes et l'histoire créatrice », Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1995, 200 p.

1995, Rencontre d'Averroès, Marseille, direction Thierry Fabre, « L'Héritage andalou », Paris, éditions de l'Aube, 1995, 155 p., et « La Méditerranée, entre la raison et la foi », direction Thierry Fabre, Actes Sud, 1998, 148 p.

2003, Rencontre internationale sous l'égide du Palais royal, du ministère marocain de la Culture, de l'Unesco et de la coopération italienne à Rabat, sur le thème : « Patrimoine et développement durable dans les centres historiques urbains », Rabat, 8-20 décembre 2003.

[p. 224 à 227]

INDEX

Retour au sommaire

'Ali
Abd al Jabbar
Abd Allah
Abd el-Aziz
Abdesselem, Ahmed
Abraham
Abû 'Ali Ibn Badis
Abû Abd Allah
Abû al-Abbas
Abû Bakr
Abû Bakr Muhammad Ibn Tufayl
Abû el-Hassan
Abû Hammu
Abû Hanifa
Abû Inan
Abû Ishaq
Abû Nuwas
Abû Rabia
Abû Saïd
Abû Saïd'Uthmân
Abû Salim
Abû Tachfin
Abû Yacoub Youssef
Abû Yacub al-Badisi
Abû Youssef Yacoub
Abû-Nasr al-Fârâbi
Adam
Agar
Ahmad, Zaid
Aîcha
Al Abili
Al Buçayri
Al Hallaj
Al Ma'mun
Al Mahdî
Al Malik An Naçir Faraj
Al Mas'ûdî
Al Razi
Al Tabarî
Al-Abili
AL-Ahmar, Mohammad
Al-Ash'arî,
Al-Asmeh, Aziz
Al-Bakrî
Al-Bukhârî
Al-Djana'î
Al-Farabi
Al-Ghazâlî
Al-Hallaj
Al-Haqq, Abd
Al-Khatîb
Al-Khuwarizmi
Al-Kindi
Al-Ma'mûn
Al-Mahdî
Al-Mas'ûdî
Al-Mendunni, Muhammad
Al-Mouminine
Al-Mouwatta
Al-Mutansir
Al-Quayrawani
Al-Tabari
Al-Ya'kûbi
Alexandre le Grand
Alimi, Assia
Alphonse VI de Castille
An Nasir al-Fared Malik
Anawati, Georges C.
Ar Rachid, Harun, calife
Arberrey, A. J.
Arié, Rachel
Arif
Aristote
Arnaldez, Roger
Aron, Raymond
Astre, Georges-Albert
Atatürk
Attali, Jacques
Austin, R. W. J.
Avempace
Averroès
Avicenne
Az-Zahir Barqûq
Aziz al-Azmeh
Aziz Laababi, Mohamed
Baali Fuad
Badie, Bertrand
Balta, Paul
Barqûq
Barrucand, Marianne
Bat Ye'Or
Bataillon, Philippe
Baybars Ier
Baezid Ier
Beck, Herman L.
Bednorz, Achim
Ben 'Ali, Abd el Moumen
Ben 'Ali, Ichaq
Ben 'Ali, Yussuf
Ben Abd al-karim al-Shahrastani, Muhammad
Ben Ali, Ichak
Ben Anas, Malek
Ben Salem Himmich
Ben Tâchfin, Youssef
Bencheikh, Jamel Eddine
Bennouna, Mohammed
Bensalem, Lilia
Bercher, Léon
Bergé, Alain
Bergès, Michel
Berque, Jacques
Besse Ricord, Sylvie
Blanc, François-Paul
Boabdil
Bodin, Jean
Boileau
Boileau, Nicolas
Bonan, Denise
Bosworth, C. E.
Bouali, Si-Ahmed
Bousquet Georges-Henri
Bouthoul, Gaston
Braudel, Fernand
Brett, Michaël
Brignon, Jean
Bronner, Michael
Brunschvig, Robert
Burlot, Joseph
Cahen, Claude
Canal, Denis Armand
Canard, Marius
Carbonnel, Charles-Olivier
Carré, Olivier
Chaaban, Fawzi
Chabane, Djamel
Chabry, Laurent
Chaliand, Gérard
Charnay, Jean-Paul
Chebel, Malek 203

Cheddadi, Abdesselam
Chevalier, Dominique
Chodkiewicz, Michel
Cicéron
Clément, François
Comte
Conrad, Lawrence
Coquebert de Mombret
Corbin, Henri
Cox, Robert W.
Cropsey, Joseph
Czemiel, Ernst Otto
Daule, Charles-Dominique
de Gastines, Isabelle
de Libera, Alain
De Sacy, Sylvestre
de Slane
De Vos, Philippe
Deladrière, Roger
Des Vergers, Noël
Descola, Jean
Dhanun Taha, Abdel Wahid
Dhina, Atallah
Dhu-l-Nün
Djebbar, Ahmed
Djeghloul, Abdelkader
Dkhlia, Jocelyne
Donner, Fred M.
Dunlop, D. M.
Durand, Robert
Duri, A. A.
Durkheim, Émile
E-Khosraw, Nasir
Ech Shaféï
El Ansari, Nasser
El Buçayri
El-Aghlab Ibn Salim
El-Djouweni
El-Hassan al-Ash'ari, Abû
El-Kébir
El-Moumen, Abd 208
En-Noweiri
Enan, M. A.
Ésope
Essid, Yassine
Étienne, Bruno
Fabre, Thierry
Fakhry, Majid
Fakr ad-dîn ar-Râzi
Faraj
Fatima, la fille du Prophète
Ferdinand Ier de Castille
Ferdinand III de Castille
Fierro, Maribel
Fischel, Walter J.
Fleury, Maurice
France, Anatole
Frank, Clemente
Frank, Louis
Gabrielli, Francesco
Gaid, Mouloud
Garcin de Tacy, Joseph
Garcin, Jean-Claude
Gardet, Louis
Gauthier
Gauthier-Dache, J.
Gengis Khan
Geoffroy, Marc
Geuthner, Paul
Gibb, Hamilton A. R.
Gilliot, Claude
Gimaret, Daniel
Glick, Thomas E.
Gobry, Ivan
Goitien, S. D.
Gouillard, Jean
Grandguillaume, Gilbert
Grosjean, Jean
Grosser, Alfred
Grousset, René
Guichard, Pierre
Guitein, S. D.
Gutas, Dimitri
Harûn al Rashid
Heers, Jacques
Hegel
Himmich, Ben Salem
Hobbes, Thomas
Horrut, Claude
Hourani, Albert
Hulagu
Huntington, Samuel,
Hussein, Taha
Ibn Abi Zar
Ibn al-Ahmar
Ibn al-Khatîb
Ibn Anas, Malik
Ibn ar-Raqiq
Ibn Arabi
Ibn Arafa
Ibn Battûta
Ibn H'ambal
Ibn Hayyan
Ibn Hisham
Ibn Marzuq
Ibn Naf', Uqba
Ibn Noçaïr, Moussa
Ibn Salama
Ibn Sînâ
Ibn Sina, Bryson
Ibn Tasfin, Yusuf
Ibn Tâwit al Tanji, Muhammad
Ibn Taymiya
Ibn Toumert
Ibn Tufayl
Ibn Yasin, Abdallah
Ibn Youssef, 'Ali
Ibn Zamrak, Abû Abd Allah
Ibn Zarzar
Ibn Ziyad Tarikh
Idriss, Hady Roger
Idriss Ier
Idriss II
Isaac
Ismaël
Issawi, Charles
Ja'far
Jambet, Christian
Jansen, Philippe
Jazouli, Abdelaziz
Jehel, Georges
Jolivet, Jean
Julien, Charles-André
Kably, Mohammed
Kaddache, Mahfoud
Kalisky, René
Kamil ayad, M.
Kenbib, Mohammed
Kenza
Khaldûn Ibn 'Uthmân
Khaldûn, Kurayb
Khanenoubi, Ahmed
Khatibi, Abdelkébir
La Fontaine, Jean de
Labdaoui, Abdellah
Labica, Georges
Lacoste, Yves
Lagardère, Vincent
Lamartine, Alphonse de
Laoust, Henri
Lapillone, Anne-Laure Marie
Laroui, Abdallah
Lawrence, Bruce B.
Le Cid
Leconte, Gérard
Léomy, Fabrice
Léon l'Africain
Letourneau, Roger
Leveau, Rémy

Lévy, Nassim
Lewis, Bernard
Louis XIV
Lozachmeur, Hélène
Machiavel, Nicolas
Mahdî, Muhsin
Mahmoud Rabi, Muhammad
Mahomet
Maïmonide, Moïse
Malinowski
Mantran, Robert
Marçais, Georges
Marcel, J. J.
Martres, Jean-Louis
Marx
Mas'udi
Maspéro
Massignon, Louis
Myer, Jean-François
Megherbi, Abdelghani
Mehmet II
Mélanges Demonbynes
Memissi, Fatima
Meyer, Jean-François
Miquel, André
Mo'awiya
Mohammed V
Mohammed I[er]
Mohammed VI
Moïse
Monot, Guy
Monteil, Vincent
Montesquieu
Montgomery-Watt, W.
Mortazavi, Djamchid
Mourani, Albert
Munoz-Molina, Antonio
Murad I[er]
Murad II
Mutawakkil III
Nasir al-Farej
Nasr, Marwan
Nassar, Nassif
Neaimi, Sadek
Nikiprowetzky Valentin
Noë
Noiriel, Gérard
Noth, Albrecht
Nuwas, Abû
Obaïd Allah
Oqba
Ouemzemmer Ben Arif
Oumlil, Ali
Parain, Brice
Pèdre
Pelissier, Annick
Pérès, Henri
Pérez, René
Picard, Christophe
Pierre le Cruel
Pirenne, Henri
Platon
Polybe
Pomian, Krzysztof
Provençal, Lévy
Prugstall, Hammer
Rabiah, Abdessadek
Racinet, Philippe
Rageau, Jean-Pierre
Rashed, Roshdi
Redissi, Hamadi
Reungoat, Sabine
Robinson, Chase E.
Rosenau, James N.
Rosenthal, Erwin
Rosenthal, Franz
Ruben Hayoun, Maurice
Rushdie, Salman
Sa'd b.Waqqas
Saadé, Ignacio
Sacles, Peter C.
Sadik, Ahmed
Sadoun, Marc
Sadr, Bani
Saint Augustin
Saint Bertrand
Saint Thomas
Salah ad-dîn
Samso, Julio
Sarah
Sayad
Sayah, Jamil
Schatzmiller, Maya
Schemeil, Yves
Sebti, Abdelahad
Sedeyn, Olivier 217
Sedwick, Mark J.
Sedik, Youssef 217
Selim I[er], 136
Sénac, Philippe
Seurin, Jean-Louis 4
Shah Malik
Shariff, Habib
Shboul Rhmad M. H.
Sidi Bel Abbés es-Sebti
Siegfried, André
Simon, Robert
Socrate
Souissi, Nahet Pacha
Sourdel, Dominique
Strauss, Léo
Surdon, Georges
Tabarî
Tacite
Talbi, Mohammed
Tamerlan
Taymiyya, bn
Thomas d'Aquin
Thucydide
Timée
Tite-Live
Toynbee, Arnold
Tricot, J.
Triki, Fathi
Umar
Urvoy, Dominique
'Uthmân
Valet, Jean-Claude
Verlaine
Veyne, Paul
Vico
Von Schmid, Johan
Wafa, Abû
Wamzammar b. Arif
Waqidi
Wiet, G.
Yacoub Al-Mansour
Yacoub Youssef, Abû
Yaghmorasan
Yahia I[er], Abû Bekr, Abû
Yahia, Zakarya
Yahia II
Yahyâ b. Aktain
Youssouf I[er]
Zabbal, François
Zaoui, André
Zarcone, Thierry
Zerouki, Brahim